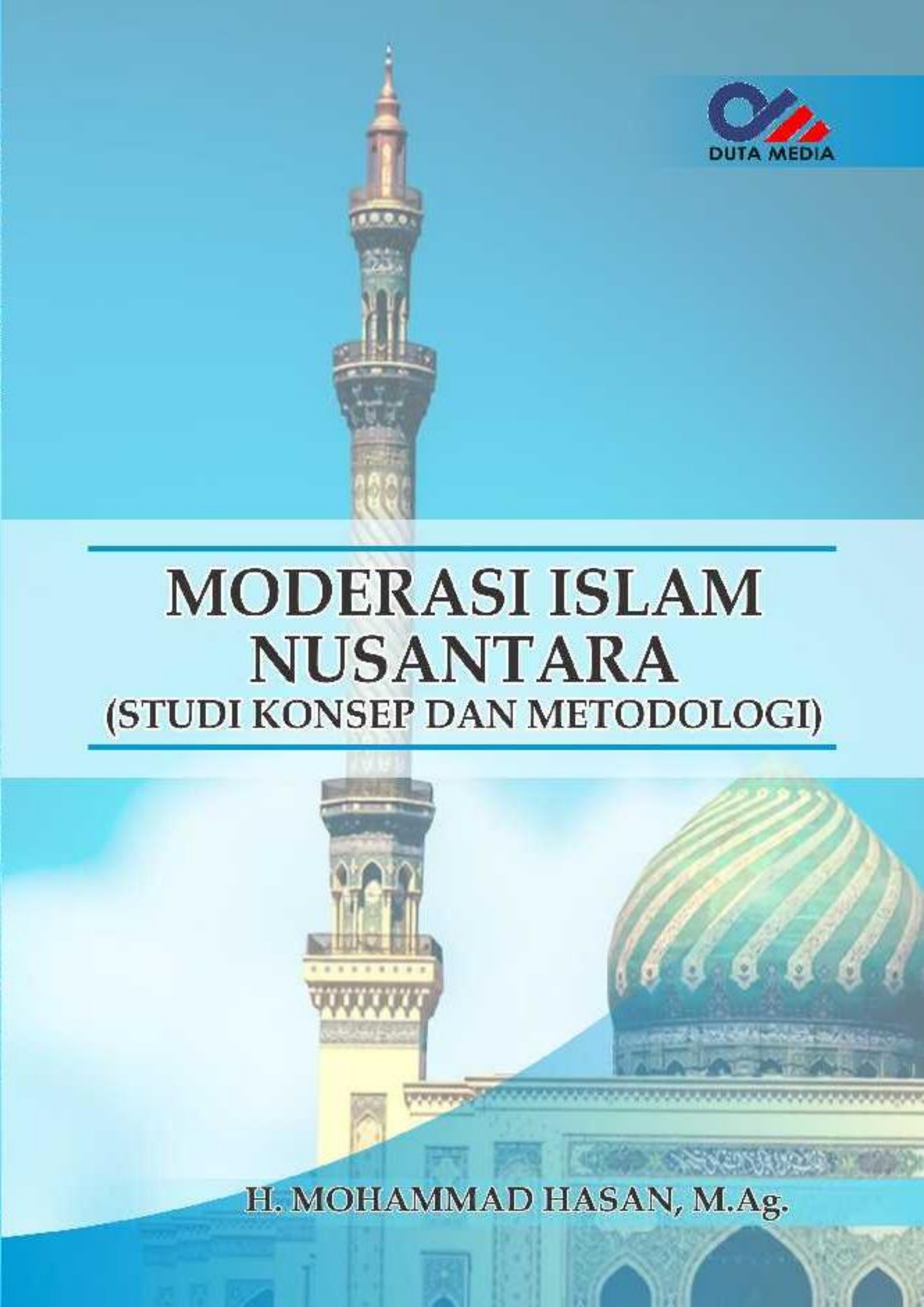

DUTA MEDIA

MODERASI ISLAM NUSANTARA
(STUDI KONSEP DAN METODOLOGI)

H. MOHAMMAD HASAN, M.Ag.

MODERASI ISLAM NUSANTARA
(STUDI KONSEP DAN METODOLOGI)

H. MOHAMMAD HASAN, M.Ag.

DUTA MEDIA

MODERASI ISLAM NUSANTARA (STUDI KONSEP DAN METODOLOGI)

H. MOHAMMAD HASAN, M.Ag.

© viii+98; 17x25 cm
Desember 2017

Editor : Moh. Afandi
Layout
& Desain Cover : Miftahus Surur

Duta Media Publishing
Jl. Masjid Nurul Falah Lekoh Barat Bangkes Kadur pamekasan
Telp (0324) 3515231, E-mail: redaksi.dutamedia@gmail.com

All Rights Reserved.
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-602-6546-28-9 IKAPI: 180/JTI/2017

Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 19 tahun 2002
Tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta
Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

KetentuanPidana

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum War. Wab
Bismillahir Rahmanir Rahim

Puji syukur kehadirat Allah SWT. yang telah melimpahkan Rahmat-Nya kepada kita sehingga kita dapat menikmati manisnya ilmu pengetahuan, dan sholawat serta salam kepada Junjungan Nabi Muhammad SAW. Beliau adalah pahlawan revolusioner kita yang membawa kita kepada jalan yang penuh dengan cahaya keilmuan penuh keimanan dan keislaman.

Pada kesempatan ini penulis mengucapkan syukur "Al-hamdulillah" karena telah memberikan kemudahan dan kelancaran dalam penyelesaian tulisan ini. Penulis juga ingin mengucapkan terimakasih pula kepada semua pihak yang terlibat dalam penyelesaian tugas ini terutama kepada :

1. Bapak Dr. H. Mohammad Kosim,. M.Ag. selaku Ketua STAIN Pamekasan yang telah memberikan dorongan moral untuk menyelesaikan penelitian ini.
2. Seluruh Teman/teman Dosen STAIN Pamekasan.
3. Dan semua pihak yang tidak bisa Saya sebutkan satu persatu yang ikut membantu atas kelancaran proses penelitian ini.

Penulisan ini diselesaikan dengan penuh semangat dan ketelitian dan kehati-hatian dengan harapan dapat mencapai hasil yang sempurna, namun pepatah mengatakan "tak ada gading yang tak retak", sehingga kritik dan saran tetap menjadi harapan.

Wassalamu;alaikum War. Wab.

Pamekasan, tgl. 20 Oktober 2017
Penulis

ttd
H. Mohammad Hasan, M.Ag.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL ..... **i**
KATA PENGANTAR ..... **iii**
DAFTAR ISI ..... **iv**
BAB I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 10
C. Rumusan Masalah 10
D. Tujuan Penelitian 11
E. Manfaat Penelitian 11
1. Manfaat Teoritis 11
2. Definisi Istilah 11
BAB II ISLAM MODERAT
A. Islam Moderat atau Tawassut 12
B. Islam Nusantara 13
C. Metodologi Kajian Islam 14
D. Kajian Penelitian Tedahulu 14
BAB III METODE PENELITIAN
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian 18
B. Sumber Data 18
C. Pengumpulan Data 18
D. Teknik Analisa Data 19
E. Sistematika Pembahasan 19
BAB IV HASIL PENELITIN DAN PEMBAHASAN
A. Konsep dan Metodologi Islam Nusantara 21
1. Membangun Konsep Islam Nusantara 21
2. Telaah Metodologi Islam Nusantara Perspektif Ushul Fiqh 29
B. Temuan Moderasi Islam Nusantara 63
1. Moderasi Islam Nusantara Perspektif Konsep dan Metodologi 63
2. Moderasi Islam Nusantara dalam Konteks Sosio-Historis 76

C. Analisa Konsep dan Metodologi ModerasiIslam Nusantara 80
1. Konsep Moderasi Islam Nusantara 80
2. Metodologi Moderasi Islam Nusantara 82
3. Moderasi Islam Nusantaradalam Konteks Sosio-Historis . 84
BAB V PENUTUP
A. Kesimpulan... 87
B. Rekomendasi 87
DAFTAR PUSTAKA 88

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pembicaraan tentang konsep, wacana, dan praksis Islam wasathiyyah menemukan momentum terkuat sejak Muktamar Muhammadiyah dan Muktamar Nahdlatul Ulama (NU) yang sedikit berimpitan waktunya pada Agustus 2015. Tumpang-tindih dengan wacana dan diskusi tentang Islam Nusantara, perlu elaborasi lebih jauh tentang wacana dan praksis tentang Islam wasathiyyah beserta pranata dan lembaga yang mutlak bagi aktualisasi Islam wasathiyyah tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Elaborasi dan pengayaan wacana beserta praksis Islam wasathiyyah mendapat sumbangan penting Mohammad Hashim Kamali dalam karyanya, The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah (Oxford & New York: Oxford University Press, 2015. Seperti terlihat dalam judul ini, Kamali tidak menggunakan istilah 'Islam wasathiyyah', yang lazim digunakan di Indonesia. Ia menggunakan istilah 'jalan tengah moderasi Islam' berdasarkan prinsip Alquran tentang wasathiyyah.[1]

Di Indonesia istilah 'moderasi Islam' atau 'moderasi dalam Islam' yang terkait dengan istilah 'Islam moderat' sering dipersoalkan segelintir kalangan umat Islam sendiri. Bagi mereka, Islam hanyalah Islam; tidak ada moderasi Islam atau Islam moderat. Karena itulah, istilah 'Islam wasathiyyah' yang 'Qur'ani'--bersumber dari ayat Alquran (QS al-Baqarah [2]: 143) lebih diterima dan karena itu lebih lazim digunakan.

Terlepas dari soal peristilahan, buku Kamali, asal Afghanistan, yang sejak 1985 menjadi guru besar pada Universitas Islam Antar-Bangsa Kuala Lumpur dan Kepala Institut Kajian Lanjutan Islam Malaysia, merupakan karya orisinal komprehensif yang membahas 'jalan tengah moderasi dalam Islam'. Dalam kerangka itu, ia mendasarkan pembahasan

[1] Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2015)

pada prinsip Qur'ani tentang wasathiyyah dari sudut analisis konseptual, perspektif tematik yang kemudian disertai sejumlah rekomendasi.

Dalam kajian tentang 'jalan tengah moderasi dalam Islam', Kamali menggunakan banyak rujukan ayat Alquran dan hadis serta penafsiran ulama arus utama (mainstream). Ia tidak hanya memaparkan pembahasan subjek ini di kalangan ulama dan pemikir Sunni, tapi juga ulama Syi'i. Bagi Kamali, pengikut Sunni, pembahasan dengan mengikutkan kedua sayap besar kaum Muslimin ini penting dilakukan untuk mengeksplorasi pandangan masing-masing sehingga dapat menumbuhkan saling pengertian dan bahkan kesatuan umat.

Menurut Hashim Kamali, wasathiyyah merupakan aspek penting Islam, yang sayang agak terlupakan oleh banyak umatnya. Padahal, ajaran Islam tentang wasathiyyah mengandung banyak ramifikasi dalam berbagai bidang yang menjadi perhatian Islam. Moderasi diajarkan tidak hanya oleh Islam, tapi juga agama lain.

Misalnya, dalam keimanan dan tradisi Yunani-Yahudi dan Kristianitas, moderasi disebut sebagai 'golden mean', pertengahan yang diinginkan di antara dua sudut ekstrem yang memunculkan berbagai macam ekses. Hal yang sama juga ditekankan religio-filsafat Budhisme, yang menekankan kepada para penganutnya menghindari asketisme keagamaan sangat ketat atau sebaliknya menikmati kesenangan duniawi secara berlebihan. Sedangkan, dalam Konfusianisme ada ajaran Zhongyong yang menekankan moderasi kehidupan.

Karena itu, panggilan untuk moderasi perlu diingatkan kembali kepada para pemeluk semua agama, filsafat, tradisi budaya, dan masyarakat. Lebih jauh, perlu advokasi moderasi di muka bumi; di antara umat Islam, Kristianitas, Yahudi, Hindu, Buddha, dan penganut agama lain.

Menggunakan istilah wasathiyyah dan moderasi secara bergantian, Kamali memandang moderasi terutama menyangkut kebajikan moral,yang relevan tidak hanya dengan kehidupan individual, tetapi juga integritas dan citra diri komunitas dan bangsa. Moderasi dalam proyeksi Qur'ani menyangkut identitas diri dan pandangan dunia komunitas atau

umat Islam. Lebih jauh, moderasi adalah kebajikan yang membantu terciptanya harmoni sosial dan keseimbangan dalam kehidupan dan masalah personal, dalam keluarga dan masyarakat serta spektrum hubungan antarmanusia lebih luas.

Kamali benar dengan menyatakan, kebutuhan pada pemahaman wasathiyyah menemukan signifikansi dalam masyarakat yang kian plural atau majemuk dewasa ini. Tetapi pada saat yang sama, ketegangan antarkelompok manusia juga kian meningkat, khususnya setelah peristiwa 9/11 di Amerika Serikat, pengeboman di Madrid, London, Bali, dan seterusnya sampai peristiwa terakhir di Paris belum lama ini.

Penyebaran dan meningkatnya ekstremisme dan kekerasan menimbulkan korban bukan hanya di berbagai tempat tadi, tetapi juga di berbagai kawasan dunia Muslim. Bahkan, jumlah korban nyawa dan kerusakan harta benda di banyak negara Muslim di Timur Tengah dan Asia Selatan jauh lebih besar.

Karena itu, menurut Hashim Kamali, peningkatan moderasi jalan tengah Islam merupakan kebutuhan sangat mendesak bagi Muslimin. Di sini Kamali mengutip Buya Syafii Maarif yang menyatakan, orang-orang radikal Muslim, sesungguhnya sangat minoritas di tengah lautan umat moderat. "Karena itu, mayoritas moderat memiliki kekuatan untuk mengutuk kelompok radikal. Sayang, mayoritas kaum moderat lebih senang berdiam diri daripada mengonter orang radikal."[2]

Konsep moderasi Islam di Indonesia, beberapa tokoh memberikan elaborasi pemikirannya, diantaranya KH. Hasyim Muzadi. Menurutnya Jika moderasi dimaknai terlalu sempit, maka tidak cukup untuk bisa mengatasi persoalan bangsa.

Moderasi bukan hanya diterapkan pada doktrin keagamaan atau toleransi lintas agama, tapi harus ditarik kepada persoalan ekonomi, sosial, budaya, dan peradaban. selama ini NU telah menempatkan pada posisi yang tepat sebagai pennjaga NKRI dan memperkuat konsep kebangsaan melalui sikapnya yang tasamuh (toleran), tawassuth (moderat), dan tawazun (seimbang).

---

[2] Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam..,h.56-60*

Konsep ini secara teori sudah tepat untuk menjaga kebinekaan dan menjaga kehidupan bernegara yang ada di negeri tercinta. Namun, dalam praktiknya teori tersebut sering dipahami secara sempit. Menurutnya, konsep tasamuh, tawasuth, dan tawazun cenderung hanya dibatasi penggunaannya pada persoalan kebangsaan yang menyangkut kebinekaan dan keragaman kehidupan berbangsa, termasuk melindungi minoritas.

Konsep-konsep mendasar aswaja tersebut belum dioptimalkan untuk mengurai problematika ekonomi bangsa yang kian rumit. Kesenjangan yang melebar, pengangguran yang terus bertambah, praktik kapitalisme yang semkin menjadi-jadi. Ini semua butuh kontekstualisasi konsep Aswaja yang cerdas.

KH. Hasyim Muzadi mendorong agar NU mencari formula merumuskan konsep-konsep Aswaja pada tataran aplikatif sebagai panduan mensikapi dinamika politik, ekonomi, sosial budaya dan ideologi.[3]

Seperti apa konsep tasamuh, tawassuth, dan tawazun itu seharusnya dipraktikkan dalam suasana kebangsaan seperti sekarang ini ?KH. Hasyim Muzadi menambahkan, NU sudah berhasil menciptakan kehidupan bernegara yang aman dan damai, melindungi minoritas, membuka akses pendidikan di madrasah dan pesantren yang murah dan bisa dijangkau oleh siapapun, tapi NU masih belum mampu menegakkan keadilan ekonomi bangsa, membuka akses modal kepada pengusaha kecil, memperkuat jaringan ekonomi kerakyatan, mengabdikan diri sebagai mujahid agar kemakmuran dan kesejahteraan dapat dirasakan oleh seluruh rakyat di negeri ini.

Menurutnya, prinsip tawazun itu elastis dan tidak kaku, menjaga keseimbangan, berarti menambahkan berat pada pihak yang dirasa bobotnya lebih ringan, bukan menambahi tambahan beban kepada pihak yang bobotnya sudah berat. Tawazun itu berpihak pada keadilan ekonomi

[3] Khariri Makmun, *NU, Abah Hasyim dan Kontekstualisasi Moderasi Islam*, http://islammushola.blogspot.co.id/2017/03/nu-abah-hasyim-dan-kontekstualisasi.html, diakses tanggal 26 Maret 2017 jam 06.00 WIB

yang sedang diperjuangkan wong cilik bukan mendorong ekonomi kapital yang berpihak kepada pemodal. Tawazun dibidang ekonomi berarti turut menciptakan pemerataan ekonomi, sehingga kekayaan negara tidak hanya dikuasai segelintir konglomerat. Dengan prinsip moderat yang digunakan untuk menegakkan keadilan ekonomi, ruang dialog dapat dibuka kembali, baik dengan pemerintah maupun pengusaha pemodal besar. NU akan menjadi fasilitator mendorong iklim ekonomi nosional yang lebih kondusif.

Diharapkan dengan moderasi di bidang ekonomi maka tata ruang ekonomi nasional bisa dilakukan oleh pemerintah bersama pelaku usaha dan civil society sehingga pergerakan ekonomi tumbuh dengan proporsional, kesenjangan tidak melebar, inflasi bisa ditekan, pengangguran dapat dikurangi dan pembangunan di berbagai daerah berjalan secara merata.[4]

Moderasi di bidang ekonomi tidak akan mengancam eksistensi dan kekuatan ekonomi kelompok tertentu, melainkan demi memperjuangkan kedaulatan politik dan ekonomi nasional yang kini terancam oleh kekuatan modal. Jika konsep moderasi NU tidak segera dikontekstualisasi, moderasi hanya dimaknai ditengah dan statis, tidak aktif memainkan prinsip tawazun di bidang politik dan ekonomi, NU akan kehilangan momentum terlibat mengurai benang kusut kemiskinan dan pemerataan ekonomi bangsa yang sudah mendekati titik rawan.[5]

Berbicara tentang kondisi masyarakat Muslim nusantara kini, *manhaj wasathiyyah* pun perlahan sudah mulai merambah ke dalam pemikiran masayarakat nusantara. Kita mengenal istilah 'Islam Berkemajuan', yang di populerkan Muhammadiyah dalam muktamarnya yang ke-47 di Makasar pada 3-8 Agustus 2015. Seperti yang ditulis oleh Akhmad Sahal dalam prolog buku *Islam Nusantara*, istilah yang ditawarkan Muhammadiyah menggemakan kembali diktum yang pernah

---

[4] Ibid.

[5] Khariri Makmun, *NU, Abah Hasyim dan Kontekstualisasi Moderasi Islam*, http://islammushola.blogspot.co.id/2017/03/nu-abah-hasyim-dan-kontekstualisasi.html, diakses tanggal 26 April 2017 jam 06.00 WIB

dinyatakan Bung Karno bahwa "Islam is progress: Islam itu kemajuan". Atau istilah 'Islam Nusantara' yang dipopulerkan oleh Pimpinan Besar Nahdatul Ulama (PBNU) yang diangkat menjadi tema Muktamar ke-33 di Jombang Jawa Timur, pada 1-5 Agustus 2015. Tema itu persisnya berbunyi "Meneguhkan Islam Nusantara sebagai Peradaban Indonesia dan Dunia".[6]

Islam Nusantara ditafsirkan sebagai Islam yang toleran, damai, dan tidak meninggalkan budaya nusantara dalam praktiknya. KH. Afifuddin Muhajir dalam tulisannya menegaskan bahwa manhaj Islam Nusantara (baca:wasathiyyah) yang dibangun dan diterapkan oleh Wali Songo serta diikuti oleh ulama Ahlussunnah di negara ini adalah "paham dan praktik keislaman di bumi nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realistis dan budaya setempat". Islam Nusantara ini bukan hal baru. Hanya konten lama dengan bahasa berbeda. Sebelumnya pada dekade 80-an Abdurrahman Wahid tampil dengan idenya 'Pribumisasi Islam'. Disini Gusdur dengan tegas menyatakan bahwa pribumisasi Islam "tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam".[7]

Abdul Moqsith Ghazali misalnya, menyatakan, gagasan Islam Nusantara tidak bergerak dalam penciptaan hukum, melainkan dalam penerapannya, *(tathbiq wa tanzil al hukm)*. Dan Ijtihad dalam penerapan sebuah hukum dalam pandangan Moqsith, ditakar dari seberapa jauh hukum tersebut menciptakan maslahat dan menghindari mafsadat dalam masyarakat. Sebagaimana yang kita ketahui, bahwa lima prinsip pokok agama, atau Imam Saythibi menyebutnya sebagai "*Ittifaq al Milal*", yaitu (1). Hifdz al-Din(perlindungan terhadap agama), (2). Hifdz al-Nafs (perlindungan terhadap hak hidup), (3). Hifdz al-'Aql (perlindungan terhadap hak berfikir), (4). Hifdz al-Nasl(perlindungan terhadap hak-hak reproduksi), (5). Hifdz al-Mal (perlindungan terhadap hak-hak milik).

---

[6] Ahmad Sahal Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaaan*. (Bandung: Penerbit Mizan, 2015), 54

[7] Ahmad Sahal Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaaan……..,* h.76

Kelima hal tersebut merupakan manifestasi dari konsensus agama-agama tidak hanya Islam. Karena itu, lima prinsip tersebut bersifat universal.[8]

Islam Nusantara juga hadir agar penerapan hukum Islam dipertimbangkan sesuai 'urf, tradisi dan budaya setempat. Dalam kaidah fiqih, "*taghayyur al-fatwa wa ikhtilafuha bi hasbi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-niyyah wa al-'awa'id*" (perubahan fatwa dan perbedaanya mengikuti perubahan situasi, niat dan tradisi).

Dasar dari Islam Nusantara ini seperti yang di tulis Akhmad Sahal dalam prolog buku Islam Nusantara adalah kesepakatan para ulama Ushul Fiqh bahwa Islam diturunkan oleh Allah semata-mata bertujuan untuk mendatangkan kemaslahatan dan meninggalkan kemudharatan bagi hamba Nya, juga berdiri teguh di atas sebuah postulat yang di rumuskan oleh Ibnu Qoyyim al-Jauziyyah:

إن الشريعة مبناها و أساسها على الحكم و مصالح العباد فى المعاش و المعاد, و هي عدل كلها و حكمة كلها و مصلحة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور, و عن الرحمة إلى ضدها, و عن المصلحة إلى المفسدة, و عن الحكمة إلى العبث, فليست من الشريعة و إن أدخلت فيها بالتأويل

Artinya : "*Sesungguhnya syariah itu bangunan dan fondasinya didasarkan pada kebijaksanaan (hikmah) dan kemaslahat para hamba-Nya di dunia dan akhirat. Syariat secara keseluruhannya adalah keadilan, kebijaksanaan, dan kemaslahatan. Maka dari itu, segala perkara yang mengabaikan/meninggalkan keadilan demi tirani, rahmat kasih sayang demi kebalikannya, kemaslahatan demi kemafsadatan, kebijaksanaan demi kebodohan, maka itu semua bukan lah syariah, meski semua itu dimasukkan kedalamnya melalui suatu interpretasi*".[9]

Landasan berikutnya yang mendasari konsepsi Islam Nusantara adalah fakta bahwa wilayah garapan Islam Nusantara sejatinya termasuk dalam domain *al-mutaghayyarat* (hal-hal yang bisa berubah dalam ajaran Islam). Ini untuk membedakan dengan *al- tsawabit* (hal-hal yang tetap, tidak berubah-ubah dalam ajaran Islam). Seperti dipaparkan oleh KH. Husen Muhammad, ada hal-hal dari ajaran Islam yang berlaku baku

[8] Ibid., *h. 83*

[9] Ahmad Sahal Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaaan……..,* h. 98

(tetap, tidak berubah-ubah) dan ada hal yang bisa berubah-ubah. Yang masuk dalam kategori pertama adalah wilayah akidah dan ubudiyah (ritual). Prinsip tauhid, iman kepada Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir, dan percaya pada hari pembalasan merupakan hal-hal baku yang tidak berubah sepanjang masa. Juga rukun Islam seperti solat, puasa, zakat dan haji. Ketentuan ini tsabit dimanapun dan kapan pun.[10]

Sementara hukum-hukum yang bisa berubah (*al-Mutaghayyirat*) terletak dalam wilayah relasi manusia dengan manusia, yang lazim disebut muamalat. Bidang ini meliputi aturna-aturan mengenai hubungan manusia salam keluarga, sosial, ekonomi, politik, dan budaya.

Dari prespktif ushul fiqh, kedua jargon ini, merupkan dua sisi dari satu mata uang yang sama, yakni kontekstualisme Islam. Baik Islam Nusantara maupun Islam Berkemajuan sama-sama mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi masyarakat, dengan menjadikan kemaslahatan sebagai tolak ukurnya. Yang pertama menekankan pembaruan pemahaman Islam karena perubahan konteks geografis (dari Arab ke Nusantara), sedangkan yang kedua menyerukan pembaruan Islam karena perubahan zaman menuntut pembaruan/tajdid. Titik temu konstektualisasi Islam versi Muahmmadiyah dan NU setidaknya tercermin dalam pemikiran Amin Abdullah dan KH. Sahal Mahfudz tentang hukum Islam. Bagi Amin Abdullah, transformasi besar-besaran dalam tatanan sosial, politik, ekonomi, budaya dan ilmu pengetahuan yang secara dramatis mencerminkan perubahan radikal dari zaman klasik ke era modern menuntut digalakkannya ijtihad kontemporer, bahkan ijtihad yang segar. Dalam pandangan Amin, Fikih Sosial dan Kalam Sosial perlu berintegrasi dan berinterkoneksi dengan sains dan harus memiliki world view yang terbuka. Jika tidak ingin kembali ke era pertengahan, maka hasil ijtihad harus selalu terbuka untuk menerima ha-hal baru yang lebih baik dalam kehidupan manusia di dunia ini. Inilah yang disebut Amin Abdullah sebagai Fikih Sosial dan Kalam Sosial di alam postmodern.

[10] Ahmad Sahal Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh….h.107.*

Konsepsi Amin Abdullah tentang Fikih Sosial dan Kalam Sosial menunjukan adanya kemiripan ide "fikih sosial" KH. Sahal Mahfudz. Bagi Kiai Sahal, asumsi dasarnya, syariat mesti dilihat sebagai fikih, yang berarti "pemahaman". Fikih harus mampu menampilkan dinamisme dan fleksibilitasnya berhadapan dengan perubahan sosial yang melaju kencang. Bagi Kiai Sahal, fikih selalu merupakan hasil ijtihad yang tak bersifat kaku dan sakral, melainkan lentur dan kontekstual. Putusan fikih yang pada suatu zaman dan tempat tertentu dianggap valid bisa saja tak relevan lagi di era lain atau tempat lain.[11] Untuk menggambarkan kelenturan fikih ini, Kiai Sahal mengutip seloroh KH. Wahab Hasbullah: *pekih kuwi yen rupek yo diokoh-okoh* (fikih itu kalau terasa menyempitkan ya dibuat longgar).

Dewasa ini, penerapan manhaj wasathiyyah di nusantara sudah mulai terbentuk meski belum bisa dibilang menyeluruh. Contoh real nya tentang paham kebangsaan. Misalnya, NU menerima sistem demokrasi. Karena menurut Kiai Sahal, muara fikih adalah terciptanya keadilan sosial di masyarakat. Dasarnya diantaranya adalah penyataan Ali bin Abi Thalib: "Kekuasaan, negara, bisa berdiri tegak dengan keadilan meskipun *ma'a al-kufri* (di tangan orang kafir) dan negara itu akan hancur dengan kezaliman meskipun *ma'a al-muslimin* (di tangan orang Muslim)" dan Ibnu Taimiyah, "Allah akan menegakkan negara yang adil meskipun (negara) kafir, dan Allah akan menghancurkan negara yang zalim meskipun (negara) muslim." Dalam Konteks modern, keadilan sosial dimaknai dalam kerangka demokrasi, yang bertaut erat dengan prinsip kesetaraan warga negara, apapun agamanya. Kesetaraan inilah yang menurut Kiai Sahal merupakan muara fikih politik untuk zaman ini.

Sisi lain, penerimaan Muhammadiyah terhadap Negara Pancasila juga merefleksikan suatu bentuk penerapan syariat yang lentur. Setidaknya ini ditunjukan oleh Din Syamsuddin yang melihat Negara Pancasila sebagai Negara Perjanjian (*Dar al-'Ahdi*) dan juga Negara Kesaksian/Pembuktian (*Dar al-Syahadah*). Dalam pandangan Ketua Umum Muhammdiyah ini, Negara Pancasila ditegakkan dan dibangun

[11] Ahmad Sahal Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh….h.123*

atas dasar perjanjian atau kesepakatan di antara segenap rakyat warga negara yang mengikat segenap warga negara, termasuk kalangan muslim, dari generasi ke generasi dalam gerak melintasi zaman. Sementara itu, gologan Ikhwani pun menerima sitem demokrasi sebagai sitem yang sah. Terbukti dengan berevolusinya golongan Ikhwani menjadi partai, dengan menggaungkan prinsip 'dakwah akan lebih efektif ketika berada ditampuk kekuasaan'.

Islam Nusantara, adalah sebuah istilah yang intinya tidak lain adalah manhaj wasathiyyah. Manhaj pertengahan, manhaj adil dan damai. Terlepas dari sisi negatif pendapat orang tentang Islam Nusantara. Islam Nusantara adalah metode yang cocok untuk di jalankan di Indonesia. Asalkan tetap mengedepankan Qur'an dan Sunnah, tidak *ghuluw* dalam menfatwakan hukum syariah, bersifat toleransi dan mengedepankan persatuan dan kesatuan ummat.

Maka dari latar belakang ini, peneliti hendak mengkaji konsep moderasi Islam dalam konteks Islam Nusantara dari kajian konsep yang relevan, serta mengungkap aplikasi konsep moderasi dalam konteks Islam Nusantara di berbagai bidang.

B. Identifikasi Masalah

a. Pemahaman moderat dalam Islam
b. Konsep Islam Moderat
c. Konsep Islam nusantara
d. Metodologi moderasi Islam Nusantara

C. Rumusan Masalah

a. Bagaimana konsep moderasi Islam
b. Bagaimana Konsep Islam Nusantara
c. Bagaimana metodologi moderasi Islam Nusantara

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa tujuan, yaitu:

a. Untuk memahami pemahaman moderat dalam Islam.
b. Untuk mengetahui konsep Islam Nusantara.
c. Untuk mengetahui metodologi moderasi Islam Nusantara.

E. Manfaat Penelitian

Sedangkan manfaat dari penelitian ini adalah:

a. Manfaat Teoritis

Manfaat teoritis dari penelitian ini, adalah mengembangkan pemahaman dan teori tentang konsep Islam moderat di Indonesia. Selain itu konsep Islam nusantara yang menjadi isu di masyarakat muslim Indonesia, yang memiliki karakteristik moderat. Serta mengembangkan metodologi Islam Nusantara yang moderat di Indonesia.

b. Manfaat Praktis

Manfaat praktis dari penelitian ini diharapkan mampu memberikan masukan bagi kebijakan pengembangan kurikulum studi islam yang moderat baik di sekolah, madrasah dan perguruan tinggi. Selaisn itu secara praktis sebagai masukan dalam mengembangkan materi dakwah yang moderat bagi para da'i,

BAB II
ISLAM MODERAT

A. Islam Moderat atau tawassut

Islam wasathiyyah mendapat sumbangan penting Mohammad Hashim Kamali dalam karyanya, The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah (Oxford & New York: Oxford University Press, 2015. Seperti terlihat dalam judul ini, Kamali tidak menggunakan istilah 'Islam wasathiyyah', yang lazim digunakan di Indonesia. Ia menggunakan istilah 'jalan tengah moderasi Islam' berdasarkan prinsip Alquran tentang wasathiyyah.[12]

Di Indonesia istilah 'moderasi Islam' atau 'moderasi dalam Islam' yang terkait dengan istilah 'Islam moderat' sering dipersoalkan segelintir kalangan umat Islam sendiri. Bagi mereka, Islam hanyalah Islam; tidak ada moderasi Islam atau Islam moderat. Karena itulah, istilah 'Islam wasathiyyah' yang 'Qur'ani'--bersumber dari ayat Alquran (QS al-Baqarah [2]: 143) lebih diterima dan karena itu lebih lazim digunakan.

Dalam kajian tentang 'jalan tengah moderasi dalam Islam', Kamali menggunakan banyak rujukan ayat Alquran dan hadis serta penafsiran ulama arus utama (mainstream). Ia tidak hanya memaparkan pembahasan subjek ini di kalangan ulama dan pemikir Sunni, tapi juga ulama Syi'i. Bagi Kamali, pengikut Sunni, pembahasan dengan mengikutkan kedua sayap besar kaum Muslimin ini penting dilakukan untuk mengeksplorasi pandangan masing-masing sehingga dapat menumbuhkan saling pengertian dan bahkan kesatuan umat.

Menurut Hashim Kamali, wasathiyyah merupakan aspek penting Islam, yang sayang agak terlupakan oleh banyak umatnya. Padahal, ajaran Islam tentang wasathiyyah mengandung banyak ramifikasi dalam berbagai bidang yang menjadi perhatian Islam. Moderasi diajarkan tidak hanya oleh Islam, tapi juga agama lain.

---

[12] Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*……..h. 72

B. Islam Nusantara

Islam Nusantara ditafsirkan sebagai Islam yang toleran, damai, dan tidak meninggalkan budaya nusantara dalam praktiknya. KH. Afifuddin Muhajir dalam tulisannya menegaskan bahwa manhaj Islam Nusantara (baca:wasathiyyah) yang dibangun dan diterapkan oleh Wali Songo serta diikuti oleh ulama Ahlussunnah di negara ini adalah "paham dan praktik keislaman di bumi nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realistis dan budaya setempat". Islam Nusantara ini bukan hal baru. Hanya konten lama dengan bahasa berbeda. Sebelumnya pada dekade 80-an Abdurrahman Wahid tampil dengan idenya 'Pribumisasi Islam'. Disini Gusdur dengan tegas menyatakan bahwa pribumisasi Islam "tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam".[13]

Abdul Moqsith Ghazali misalnya, menyatakan, gagasan Islam Nusantara tidak bergerak dalam penciptaan hukum, melainkan dalam penerapannya, *(tathbiq wa tanzil al hukm)*. Dan Ijtihad dalam penerapan sebuah hukum dalam pandangan Moqsith, ditakar dari seberapa jauh hukum tersebut menciptakan maslahat dan menghindari mafsadat dalam masyarakat. Sebagaimana yang kita ketahui, bahwa lima prinsip pokok agama, atau Imam Saythibi menyebutnya sebagai "*Ittifaq al Milal*", yaitu (1). Hifdz al-Din(perlindungan terhadap agama), (2). Hifdz al-Nafs (perlindungan terhadap hak hidup), (3). Hifdz al-'Aql (perlindungan terhadap hak berfikir), (4). Hifdz al-Nasl (perlindungan terhadap hak-hak reproduksi), (5). Hifdz al-Mal (perlindungan terhadap hak-hak milik). Kelima hal tersebut merupakan manifestasi dari konsensus agama-agama tidak hanya Islam. Karena itu, lima prinsip tersebut bersifat universal.[14]

Islam Nusantara juga hadir agar penerapan hukum Islam dipertimbangkan sesuai 'urf, tradisi dan budaya setempat. Dalam kaidah fiqih, "*taghayyur al-fatwa wa ikhtilafuha bi hasbi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-niyyah wa al-'awa'id*" (perubahan fatwa dan perbedaanya mengikuti perubahan situasi, niat dan tradisi).

---

[13] Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam:…….* h.76

[14] Ahmad Sahal Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh….h. 83*

Dasar dari Islam Nusantara ini seperti yang di tulis Akhmad Sahal dalam prolog buku Islam Nusantara adalah kesepakatan para ulama Ushul Fiqh bahwa Islam diturunkan oleh Allah semata-mata bertujuan untuk mendatangkan kemaslahatan dan meninggalkan kemudharatan bagi hamba Nya.[15]

C. Metodologi Kajian Islam

Menurut *etimologi* metode berasal dari bahasa Yunani, yaitu *meta* (sepanjang), *hodos* (jalan). Menurut istilah metode adalah suatu cara atau langkah-langkah yang ditempuh dalam suatu disiplin tertentu untuk mencapai suatu tujuan. Metode juga berarti cara menyampaikan sesuatu kepada orang lain. Ketika metode digabungkan dengan kata *logos* maknanya berubah. *Logos* berarti "studi tentang: atau "teori tentang". Maka metodologi adalah ilmu cara-cara atau langkah-langkah yang tepat untuk menganalisa suatu penjelasan serta menerapkan cara sesuatu.[16]

Maka bisa disimpulkan bahwa metodologi adalah suatu ilmu yang menjelaskan cara-cara atau langkah-langkah dalam menempuh suatu disiplin ilmu tertentu atau untuk melakukan suatu penelitian. Sedang metodologi kajian Islam adalah suatu ilmu yang menjelaskan cara-cara atau langkah-langkah untuk mempelajari dan memahami agama Islam.

D. Kajian Penelitian Terdahulu

Dari beberapa kajian yang pernah dilakukan para peneliti sebelumnya tentang moderasi Islam Nusantara, terdapat beberapa penelitian, yaitu:

1. Penelitian konsep Islam wasathiyah yang ditulis oleh muchlis M. Hanafi di jurnal Harmoni Oktober-Desember tahun 2009. Pada penelitiannya, Muchlis Hanafi membahas Wasathiyah dalam Islam. Beberapa perspektif yang ia gunakan untuk membongkar konsep wasatiyah dalam Islam dengan pendekatan bahasa dan istilah. Selain itu ia menjelaskan moderasi dalam Islam yang terefleksikan dalam sistem ajaran Islam baik

[15] Ibid., h. 98

[16] Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 11.

ubudiyah sampai dengan muamalah. Ia menjelaskan konsep wasatiyah dibandingkan dengan konsep *ghuluw* atau ekstrim.

2. Penelitian yang dilakukan oleh Afrizal Nur dengan judul Konsep Wasatiyah dalam al-Qur'an Studi Komparatif tafsir *al-tahrir wa tanwir* dan *aisar At-tafasir*. Dalam penelitiannya, *Makna wasathiyah tidak sepantasnya diambil dari pemahaman para ekstremis yang cenderung mengedepankan sikap keras tanpa kompromi (ifrâth), atau pemahaman kelompok liberalis yang sering menginterpretasikan ajaran agama dengan sangat longgar, bebas, bahkan nyaris meninggalkan garis kebenaran agama sekalipun (tafrîth).Makna Islam sebagai agama wasathiyah harus diambil dari penjelasan para ulama, agar tidak memicu 'missunderstanding' dan sikap intoleran yang merusak citra Islam itu sendiri. Pemahaman makna wasathiyah yang benar mampu membentuk sikap sadar dalam ber-Islam yang moderat dalam arti yang sesungguhnya (ummatan wasathan), mewujudkan kedamaian dunia, tanpa kekerasan atas nama golongan, ras, ideologi bahkan agama. Penelitian Afrizal Nur ini dengan metodologi komparasi tafsir dan pendekatannya menggunakan ilmu tafsir.*
3. Buku *Masterpiece Islam Nusantara Sanad & Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* karya Zainul Milal Bizawie ini berusaha merangkai memori-memori yang tersebar di masyarakat lokal, yang selama ini seolah-olah terpisah antara satu dengan lainnya. Padahal, mereka terhubung dan saling melengkapi sehingga menjadi suatu perwajahan Islam yang khas di Nusantara. Selain itu, jejaring ulama-santri Nusantara telah berkontribusi penting dalam merawat tradisi Islam di Nusantara. Karya-karya mereka menjadi referensi utama sistem pembelajaran di surau, pesantren dan madrasah hingga saat ini.

Dengan belajar dari kiprah para ulama-santri, kita dapat menyerap karakter Islam Nusantara sebagai Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa dan negara. Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Islam bukan hanya cocok diterima orang Nusantara, tetapi juga pantas mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yakni *rahmatan lil 'alamin*.

Sebelumnya, Zainul Milal Bizawie telah menghadirkan momentum bersejarah pada *Resolusi Jihad*. Dengan mengungkap jejaring yang berada di

balik munculnya resolusi jihad tersebut serta basis pemahaman tentang suatu bangsa, akan membantu kita memahami konteks perjuangan para Laskar Ulama-Santri. Buku ini juga berusaha menarasikan simpul-simpul dari jejaring yang telah mensinergiskan perjuangan bagi tegaknya Negara Indonesia. Karenanya, kita akan melihat bagaimana simpul-simpul tersebut saling berjejaring dan dengan caranya sendiri mengonsolidasi dan terhubung dari satu titik simpul ke simpul lainnya. Simpul ini hanyalah bagian saja, dan masih banyak lagi yang tidak tercatat dan bergerak di ranah yang lain.

Menyimak wajah Islam di dunia saat ini, Islam Nusantara sangat dibutuhkan, karena ciri khasnya mengedepankan jalan tengah yang bersifat *tawasut* (moderat), tidak ekstrim kanan dan kiri, selalu seimbang, inklusif, toleran dan bisa hidup berdampingan secara damai dengan penganut agama lain, serta bisa menerima demokrasi dengan baik. Oleh karena itu, sudah selayaknya Islam Nusantara dijadikan alternatif untuk membangun peradaban dunia Islam yang damai dan penuh harmoni di negeri mana pun, meski tidak harus bernama dan berbentuk seperti Islam Nusantara karena dalam Islam Nusantara tidak mengenal menusantarakan Islam atau *nusantarasasi* budaya lain.

Zainul Milal Bizawie ingin menegaskan bahwa tradisi Islam di Nusantara tidaklah anti budaya Arab, akan tetapi untuk melindungi Islam dari Arabisasi dengan memahaminya secara kontekstual. Islam Nusantara tetaplah berpijak pada akidah tauhid sebagaimana esensi ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Karenanya, kehadiran karakteristik Islam Nusantara bukanlah respon dari upaya Arabisasi atau percampuran budaya arab dengan ajaran Islam, akan tetapi menegaskan pentingnya sebuah keselarasan dan kontekstualisasi terhadap budaya lokal sepanjang tidak melanggar esensi ajaran Islam.

Karakter Islam di Nusantara adalah proses perwujudan nilai-nilai Islam melalui (bentuk) budaya lokal. Dalam tataran praksisnya, membangun Islam Nusantara adalah menyusupkan nilai Islami di dalam budaya lokal atau mengambil nilai Islami untuk memperkaya budaya lokal atau menyaring budaya agar sesuai nilai Islam. Islam bukan hanya cocok diterima orang Nusantara, tetapi juga pantas mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yakni *rahmatan lil 'alamin*.

Melalui buku *Masterpiece* ini, Zainul Milal Bizawie menyusuri dengan plot mundur. Narasi dalam buku ini sengaja menggunakan plot terbalik membujur jejak-jejak waktu mundur agar kita dapat menyelami dengan baik, tidak terputus dan menemukan sejarah kita sendiri. Hal ini agar tidak terjadi lompatan-lompatan waktu yang berakibat pada keterputusan sanad atau kesalahan memahami sejarah. Dalam jejaring ulama santri yang diungkap dalam buku ini, anti kolonialisme menjadi kegiatan politik yang terus diperjuangkan dan diwariskan dalam jejaring yang telah terbentuk. Anti kolonialisme hanyalah salah satu konteks dari perjuangan yang sesungguhnya, yaitu *tafaqquh fiddin,* menegakkan ajaran Islam, dan meneruskan perjuangan Rasulullah. Dalam konteks inilah, buku terbitan *Pustaka Compass* ini menjejaringkan narasi dan menarasikan sejarah jejaring ulama-santri.

Jejaring yang telah terbangun tersebut merupakan bagian dari *masterpiece* Islam di Nusantara. Para simpul jejaring tersebut juga telah menghasilkan karya-karya besar yang juga telah menjadi *masterpiece* Islam di Nusantara. Begitupun kemerdekaan RI dan tegaknya NKRI serta wajah Islam di Indonesia yang damai, toleran, terbuka dan moderat adalah bagian dari *masterpiece* Islam Nusantara yang saat ini dapat kita rasakan. Dan *masterpiece* tersebut tidak lain dan tidak bukan adalah bagian dari rahmat Allah bagi bangsa Indonesia, sehingga dapat dikatakan bahwa ini adalah *masterpiece* Allah yang telah memfirmankan *Islam rahmatan lil alamin*.

Dari beberapa penelitian di atas, penelitian yang berkaitan dengan konsep dan metodologi moderasi Islam Nusantara, belum dilakukan. Sehingga tema ini layak dijadikan sebagai tema penelitian, karena terdapat ruang kosong yang belum dijawab oleh para peneliti sebelumnya.

BAB III
METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menggunakan kepustakaan studies (*library research*). Data yang diperoleh digunakan menemukan konsep moderasi Islam Nusantara Kajian Konsep dan Metodologi yang utuh dan komprehensip.

Namun, untuk penelitian dan penelaahan mendalam terhadap konsep moderasi Islam Nusantara Kajian Konsep dan Metodologi, sudah barang tentu tidak cukup hanya melihat secara normatif konsep moderasi Islam Nusantara Kajian Konsep dan Metodologi adalah fenomena yang menyejarah muslim di Indonesia.

B. Sumber Data

Ada dua sumber data yang digunakan: primer dan sekunder. Adapun sumber data primer yang digunakan adalah buku yang ditulis tentang konsep Islam moderat dan Islam Nusantara, yang ditulis oleh beberapa peneliti, diantaranya yang ditulis Ahmad Bizawi, Ahmad Sahal dan kawan-kawan, serta Muchlis Hanafi. Di samping itu, pandangan tentang konsep moderasi Islam Nusantara Kajian Konsep dan Metodologi yang tercover dalam berbagai buku, jurnal, majalah dan lain sebagainya.

C. Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan dengan menelusuri konsep-konsep tentang pemahaman moderat dalam Islam Nusantara baik pada ranah konsep dan metodologi, yang diambil dari data primer maupun sekunder. Konsep-konsep tentang islam moderat dan Islam nusantara diambil dari kata kunci yang relevan baik dari penafsiran ulama', intelektual dan para peneliti tentang konsep moderasi Islam Nusantara.

D. Teknik Analisa Data

Data yang sudah diperoleh selanjutnya dianalisis dengan cara *content analysis*. *Content analysis* digunakan untuk menganalisis data tertulis berupa isi komunikasi. Isi komunikasi yang dimaksud di sini adalah konsep, pendapat, teori-teori, konsep moderasi Islam Nusantara Kajian Konsep dan Metodologi.

Content analysis, menurut T.F. Carney, [17] adalah suatu teknik untuk menarik kesimpulan dengan mengidentifikasi segala karakteristik spesifik dari suatu isi komunikasi tertentu secara objektif dan sistematis. Lebih lanjut, T.F. Corney menyebut tiga fase *content analysis*. Fase pertama adalah penyusunan *pilot study* yang terdiri dari siklus kegiatan mulai penyusunan *grand concepts*, sampling, menetapkan kategori-kategori, menyusunnya dalam unit-unit, hingga pengukuran yang diacukan pada *grand concepts*. Fase kedua adalah kegiatan ekstrasi data dan pengambilan konklusi dalam rangka memberi makna. Dan fase ketiga terdiri dari kegiatan *back chek*. [18]

Selain itu, juga digunakan analisa reflektif dengan mengkonfirmasi temuan *content analysis* secara empirik atau sebaliknya. Dengan begitu, akan ditemukan makna yang mendalam. Analisa reflektif adalah pengujian secara mondar-mandir antara teoritik dan empirik atau antara deduksi dan induksi.

E. Sistematika Pembahasan

Untuk menyajikan bahasan penelitian ini secara sistematis, penelitian ini dibagi menjadi lima bab.

Bab pertama dalam penelitia ini memuat pendahuluan yang menyajikan enam sub pokok bahasan yang terdiri dari: latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, penelitian terdahulu, metode penelitian yang meliputi jenis

---

[17] Menurut TF. Carney, "*a research technique for the objective, systematic and quantitative description of the manifest content of communication.* Lihat, TF. Carney, *Content Analysis A Technique For Systematic Nference From Communications* (London: B. T. Batsford LTD, 1972), h. 23.

[18] Ibid, h. 43.

penelitian, sumber data dan analisis data dan terakhir adalah sistematika pembahasan.

Bab kedua Kajian konsep dan Metodologi Moderasi Islam Nusantara

Bab ketiga temuan Pemikiran moderasi islam Nusantara terdiri dari beberapa pembahasan yaitu konsep Islam wasatiyyah, pemikiran moderat di bidang aqidah, pemikiran moderat di bidang fiqh, dan pemikiran moderat di bidang social-kemasyarakatan.

Bab keempat Analisa Konsep dan Metodologi Moderasi Islam Nusantara

Pada bab terakhir yaitu bab kelima penulis menutup penelitian ini dengan memberikan kesimpulan yang diarahkan kepada penyampaian akhir dari data yang telah ditemukan pada bab-bab sebelumnya, dan menjawab fokus kajian yang telah ditentukan dalam penelitian ini beserta implikasi teoritis dan rekomendasinya.

BAB IV
HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Konsep dan Metodologi Islam Nusantara

a. Membangun Konsep Islam Nusantara

Islam adalah agama yang universal, sempurna, dinamis, lentur, elastis dan selalu dapat menyesuaikan dengan situasi dan kondisi.[19] Islam dikenal sebagai salah satu agama yang akomodatif terhadap tradisi lokal dan *ikhtilāf* ulama dalam memahami ajaran agamanya.[20] Islam dibawa oleh Nabi Muhammad saw. kepada seluruh manusia dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam bidang sosial politik. Beliau membebaskan manusia dari kegelapan peradaban menuju cahaya keimanan.[21]

Universalisme Islam yang dimaksud adalah bahwa risalah Islam ditujukan untuk semua umat, segenap ras dan bangsa serta untuk semua lapisan masyarakat (*al-Islam Shalih li Kulli Zamān wa Makān*). Ia bukan risalah untuk bangsa tertentu yang beranggapan bahwa mereka bangsa yang terpilih, dan karenanya semua manusia harus tunduk kepadanya. Risalah Islam adalah hidayah dan rahmat Allah untuk segenap manusia.[22]

Universalisme Islam merupakan suatu ajaran yang diterima oleh seluruh umat Islam sebagai akidah. Persoalan universalisme Islam dapat dipahami secara lebih jelas melalui sifat *al-Waqi'iyyah* (berpijak pada kenyataan obyektif manusia).[23] Ajaran universal Islam mengenai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara akan terwujud secara substansial,

---

[19] Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Cet. III; Jakarta: Ciputat Press, 2003), h. 287-288.

[20] Jaih Mubarok, *Sejarah Peradaban Islam* (Cet. I; Bandung: Pustaka Islamika, 2008), h. 275-276

[21] Lihat: Shāfī al-Rahmān al-Mubār Kafūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Bahts fī al-Sīrah al-Nabawiyyah 'alā Shahibihā Afadal al-Shalah wa al-Salām* (Cet. XXI; Mesir: Dār al-Wafā, 2010), h. 21. Lihat pula: Hamilton A. R. Gibb, *Studies on The Civilization of Islam* (USA:Beacon Press, 1962), h. 3.

[22] 'Umar 'Abd al-Jabbār, *Khulāshah Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn* (Surabaya : Sālim Nabhān, t. th.), h. 5. Lihat pula: Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Cet. I ; Jakarta: Paramadina, 1992), h. 425.

[23] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran:Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2007), h. 330-331.

tanpa menekankan simbol ritual dan tekstual.[24] Ajaran Islam bukanlah agama "baru", melainkan agama yang sudah dikenal dan dijalankan oleh umat manusia sepanjang zaman, karena sejak semula telah terbit dari fitrahnya sendiri.[25] Islam sebagai agama yang benar, agama yang sejati dan mengutamakan perdamaian.[26] Sebagai agama *Rahmatan Li al-'Ālamīn,* agama Islam mampu mengakomodasi semua kebudayaan dan perabadan manusia di seluruh dunia.[27]

Meskipun Indonesia merupakan salah satu negara muslim mayoritas di dunia, namun paling sedikit mendapat pengaruh Arabisasi, dibandingkan dengan negara-negara muslim besar lainnya. Dua ciri paling utama dalam kesenian Islam yakni arabesk dan kaligrafi, paling sedikit mempengaruhi budaya Indonesia. Islam Nusantara adalah Islam yang khas yang dihasilkan dari hidup, intens dan bersemangat interaksi, kontekstualisasi, pribumisasi dan "vernacularization" Islam yang universal dengan sosial, budaya dan agama Indonesia realitas-ini Islam tertanam. Islam Nusantara ortodoksi (Asy'ariyah teologi, sekolah Syafi'i hukum, dan Ghazalian tasawuf) memelihara karakter Wasathiyyah Islam adil seimbang dan toleran. Islam Nusantara, tidak diragukan lagi, sangat kaya dengan warisan Islam harapan bersinar untuk kebangkitan peradaban Islam global. Untuk mengetahui hal itu, harus dipahami dalam konteks budaya Indonesia mengalami dualisme kebudayaan, yaitu antara budaya keraton dan budaya populer di tingkat bawah (masyarakat). Dua jenis kebudayaan ini sering dikategorikan dalam kebudayaan tradisional.

Bagi Azra Islam Nusantara adalah "*Nusantara Islam is a distinctive Islam resulting from vivid, intense and vibrant interaction, contextualization, indigenization and vernacularization of universal Islam with Indonesian social, cultural and religious realities–this is Islam embedded. Nusantara Islamic*

---

[24] Hamka, *Islam: Rahmah untuk Bangsa* (Cet. I; Jakarta: Wahana Semesta Intermedia, 2009), h. 29-31.

[25] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Quran: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Cet. I; Jakarta : PSAP Muhammadiyah, 2005), h. 132-133.

[26] Bruce Lawrence, *The Quran: A Biography,* diterj. Aditya Hadi Pratama, *Al-Qur'an : Sebuah Biografi* (Cet. I; Bandung: Semesta Inspirasi, 2008), h. 2-4.

[27] Muhammad Hari Zamharir, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid* (Cet. I; Jakarta : RajaGrafindo Persada, 2004), h. 175.

orthodoxy (Ash'arite theology, Shafi'i school of law, and Ghazalian Sufism) nurtures the Wasathiyyah character a justly balanced and tolerant Islam. Nusantara Islam, no doubt, is very rich with Islamic legacy a shining hope for a renaissance of global Islamic civilization"

Azra menjelaskan tentang apa sesungguhnya makna terdalam dari konsep Islam Nusantara. Bagi Azra, "*Islam Nusantara adalah Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama di Indonesia. Ortodoksi Islam Nusantara* (kalam Asy'ari, fikih mazhab Syafi'i, dan tasawuf Ghazali) *menumbuhkan karakter Wasathiyah yang moderat dan toleran. Islam Nusantara yang kaya dengan warisan Islam* (Islamic legacy) *menjadi harapan renaisans peradaban Islam global*".[28]

Konsep Islam Nusantara belakangan nyaring digaungkan. Di mana konsep tersebut merupakan Islam khas ala Indonesia yang merupakan gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, dan adat istiadat di Tanah Air.

Istilah Islam Nusantara agaknya ganjil didengar, sama dengan Islam Malaysia, Islam Saudi, Islam Amerika, dan seterusnya, karena bukankah Islam itu satu, dibangun di atas landasan yang satu, yaitu Alquran dan Sunnah ? Memang betul, Islam itu hanya satu dan memiliki landasan yang satu, akan tetapi selain memiliki landasan *Nuṣūṣ al-Syarīah* (Alquran dan Sunnah), Islam juga memiliki acuan *Maqāṣīd al-Syarī'ah* (tujuan syariat). *Maqāṣīd al-Syarī'ah* sendiri digali dari nash-nash syariah melalui sekian *Istiqrā'* (penelitian).

Said Aqil Siradj menegaskan bahwa Islam Nusantara bukanlah ajaran atau sekte baru dalam Islam sehingga tidak perlu dikhawatirkan. Menurut Kiai Said, konsep itu merupakan pandangan umat Islam Indonesia yang melekat dengan budaya nusantara. Ia menjelaskan, umat Islam yang berada di Indonesia sangat dekat dengan budaya di tempat mereka tinggal dan inilah yang menjadi landasan munculnya konsep Islam Nusantara.

---

[28] Azyumardi Azra, , *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan,* (Bandung: Rosdakarya, 2000), h. 8

Dalam konsep tersebut kata dia, menggambarkan umat Islam Indonesia yang menyatu dengan budaya hasil kreasi masyarakat yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Menurut Kiai Said ;"*Kita harus menyatu dengan budaya itu, selama budaya itu baik dan tidak bertentangan itu semakin membuat indah Islam, kita tidak boleh menentang atau melawannya. Terkecuali budaya yang bertentangan dengan syariat, seperti zinah, berjudi, mabuk dan lainnya,*"

Isom Yusqi, misalnya, menyebutkan bahwa Islam Nusantara merupakan istilah yang digunakan untuk merangkai ajaran dan paham keislaman dengan budaya dan kearifan lokal Nusantara yang secara prinsipil tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar ajaran Islam.

Kemudian, KH Afifuddin Muhajir, memaknai Islam Nusantara sebagai pemahaman, pengamalan, dan penerapan Islam dalam segmen fiqih mu'amalah sebagai hasil dialektika antara nash, syari'at, dan 'urf, budaya, dan realita di bumi Nusantara.[29]

Begitu juga Abdul Moqsith Ghozali, menyebut Islam Nusantara sebagai "Islam yang sanggup berdialektika dengan kebudayaan masyarakat.[30]

Selain itu secara sosiologis, dalam proses Islamisasi di nusantara, penyebaran agama dan kebudayaan Islam tidak menghilangkan kebudayaan lokal dan tidak menggunakan kekuatan militer dalam upaya proses Islamisasi. Hal itu disebabkan karena proses Islamisasi dilakukan secara damai melalui jalur perdagangan, kesenian, dan perkawinan dan pendidikan. Islamisasi juga terjadi melalui proses politik, khususnya pada pemikiran politik Soekarno yang membuka lebar bagi golongan Islam untuk mengislamkan negara dengan wilayah pengaruh yang relatif besar.

Keunikan kondisi umat Islam di Indonesia salah satunya ditandai dengan keberadaan organisasi kemasyarakatan (ormas) Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, dan Al-Irsyad. Keempat ormas ini memiliki ribuan dan bahkan hingga jutaan pengikut (jama'ah). Selain memiliki

[29] Apa yang Dimaksud Islam Nusantara: http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara diakses tanggal 3 Agustus 2017

[30] Ibid.

jama'ah, ormas-ormas ini juga memiliki variasi model kajian keislaman yang terus dikembangkan dan dipraktikkan oleh anggota komunitasnya.

Selanjutnya, tradisi studi keislaman yang dikembangkan keempat ormas di atas bisa diklaim sebagai representasi dari tradisi studi keislaman khas Indonesia. Membangun kesimpulan seperti di atas sangat penting, terutama untuk meneguhkan dan mewujudkan mimpi umat Islam Indonesia, bahwa ke depan Islam di Nusantara berpotensi besar menjadi model dan rujukan masyarakat dunia. Untuk mewujudkan mimpi di atas, perlu penelusuran epistemologi pemikiran keislaman (teologi, fikih, tasawuf, model dakwah) serta karakteristik ormas-ormas di Indonesia, kemudian direkonstruksi dengan tetap melihat akar kultural yang melatarbelakangi kelahiran ormas.

Dalam kajian filsafat ilmu, epistemologi membahas sumber, struktur, metode dan validitas satu pengetahuan. Epistemologi juga dipahami sebagai ilmu yang mengkaji keaslian, pengertian, struktur, metode dan validitas ilmu pengetahuan. Dalam konteks Islam Nusantara, kita perlu mengkaji historisitas pemikiran keislaman yang dikembangkan satu ormas, serta dinamikanya dari waktu ke waktu. Kajian historis atas pemikiran keislaman satu ormas sangat penting, karena ormas yang mampu bertahan (survive) sampai hari ini memiliki pengalaman sejarah yang berbeda, dan masing-masing unik.

Selain itu, tipologi pemikiran keislaman yang dikembangkan satu ormas merupakan hasil dialektika antara ajaran Islam yang dikaji oleh komunitas, realitas sejarah di sekitar dan mimpi-mimpi yang ingin diwujudkan oleh anggota ormas. Dari sini kemudian lahir interpretasi versi masing-masing ormas. Dalam pandangan penulis, lembaran panjang sejarah Islam di mana pun merupakan pergumulan masyarakat Islam untuk mengaktualisasikan nilai-nilai Islam yang mereka kaji dalam ruang dan waktu tertentu. Karena itu, kalau pun setiap ormas di negeri ini memiliki kesimpulan yang unik dalam melihat realitas sosial, politik, ekonomi, budaya, dan agama, hal itu lebih disebabkan kecenderungan corak pemikiran ('ideologi') yang sudah terbangun sejak lama, dan

melatarbelakangi berdirinya satu ormas. Sikap ormas adalah hasil ijtihad yang dipengaruhi oleh ruang dan waktu.

Maka wajar ketika suatu ormas di Indonesia kelak mengalami pergeseran paradigma, seiring dengan laju perkembangan sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Ormas yang sangat ekstrim dan fundamental dalam menafsir teks-teks agama, suatu saat bisa menampakkan wajah yang toleran dan ramah dalam bersikap. Hal ini bergantung pada pergulatan pemikiran para anak mudanya, serta sikap dari figur petinggi ormas itu.

NU dan Islam Nusantara sebagai sebuah brand (merek, nama) lahir dari kegigihan, kerja keras dan proses panjang yang dilewati warga nahdliyyin di Indonesia dalam memperlihatkan dan menawarkan wajah Islam yang ramah dan peka terhadap persoalan kemanusiaan. Sebagai merek, Islam Nusantara sudah didengar oleh para calon pengguna (user). Bahkan sebagian dari mereka sudah mulai hunting di pasaran.

Islam dan masyarakat Indonesia yang memeluknya dinilai oleh warga dunia sebagai hal yang unik, yang berbeda dari umat Islam di beberapa negara yang memiliki jumlah muslim mayoritas. Di sini kemudian orang-orang mulai melacak proses masuknya Islam di Nusantara, mulai dari metode penyampaian nilai-nilai Islam serta respon masyarakat lokal dalam menerima ajaran agama Islam.

Dalam kondisi yang demikian, para pengusung Islam Nusantara harus menyiapkan diri dan semakin memantapkan langkah dalam menerima pertanyaan, kritikan dan juga tanggapan sinis dari masyarakat. Semua itu ada manfaatnya, terutama untuk mengukuhkan bangunan epistemology dari Islam Nusantara sebagai brand baru, yang kemunculannya sudah dinanti pengguna.

Setidaknya ada tiga hal yang perlu dilakukan para pengusung Islam Nusantara. *Pertama*, merumuskan bangunan pengetahuan Islam Nusantara. Ke depan, Islam Nusantara tidak terbatas menjadi topik pembicaraan di forum-forum informal dan bahan komentar di jejaring media sosial. Tetapi sangat mungkin menjadi bahan diskusi serius bagi

para ilmuwan dunia. Karena itu, bangunan epistemology Islam Nusantara harus segera digali dan dirumuskan.

Kedua, melakukan sosialisasi yang terorganisir kepada publik. Hal ini supaya nama 'Islam Nusantara' tidak diplintir kesana dan kemari. Mengingat dewasa ini masih saja ada pihak-pihak yang secara sengaja menyebarkan informasi yang memancing emosi pembaca.

Ketiga, mengajak beberapa elemen di Indonesia yang memiliki kesamaan visi dalam menampilkan wajah Islam yang ramah. Sehebat apa pun gagasan dan konten Islam Nusantara tidak bisa hanya diusung oleh sebagian kecil pihak. Apabila orang-orang yang tidak bertanggung jawab jumlahnya lebih besar, maka pesan Islam Nusantara akan dipahami oleh masyarakat secara keliru. Karena itu, seluruh elemen yang dimiliki bangsa ini harus diajak dan libatkan dalam menawarkan wajah Islam Nusantara yang ramah dan menjawab problem dunia modern.[31]

Maka bisa didefinisikan sebagaimana definisi dari Azyumardi Azra bahwa konsep Islam Nusantara adalah Islam yang distinctive, yaitu berbeda dengan Islam lainnya, Islam yang tampil beda sendiri dengan Islam lainnya. Karena Islam Nusantara itu merupakan hasil dari: *pertama,* Interaksi, yaitu aksi yang saling memberikan pengaruh (resiprokal) antara dua hal, yaitu antara Islam dengan kultur dan budaya masyarakat. *Kedua,* Kontekstualisasi, yaitu melakukan pendekatan pemahaman secara kontekstual berdasarkan kondisi, lingkungan, zaman, dll. *Ketiga, Indigenisasi*, yaitu proses membuat sesuatu menjadi lebih native, lokal, berdasarkan kultur setempat. Dan keempat, *Vernakularisasi*, yaitu mentransformasi bahasa, mentranslasikan menjadi bahasa lokal. Selain itu, Ortodoksi Islam Nusantara menurut Azyumardi meliputi elemen Kalam teologi Asy'ariyah, Madzhab fikih Syafi'iyah, Tashawwuf Ghazali Dan ketiga elemen ini menurutnya bisa menumbuhkan karakter moderat dan toleran.[32]

---

[31] Ali Romdhoni," Membangun Epistemologi Islam Nusantara," http://www.nu.or.id/post/read/61157/membangun-epistemologi-islam-nusantara, tanggal akses 3 Agustus 2017

[32] Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal,* (Bandung: Mizan, 2002).

Definisi lainnya tentang Islam Nusantara adalah metodologi dakwah untuk memahamkan dan menerapkan universalitas (*syumuliyah*) ajaran Islam sesuai dengan prinsip-prinsip Ahlussnunnah wal Jama'ah, dalam suatu model yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik di Nusantara. Dalam konteks penelitian ini adalah wilayah Indonesia. Atau dalam pengertian lain, merupakan tradisi tidak baik (*'urfun fasid*) namun sedang dan atau telah mengalami proses dakwah *amputasi*,[33] *asimilasi*,[34] atau *minimalisasi*,[35] sehingga tidak bertentangan dengan syariah. Sedangkan usaha penyessuaian khazanah Islam dengan Nusantara berada pada bagian ajarannya yang dinamis (*mutaghayyirat atau ijtihady*), bukan pada ajaran yang tetap (*tsawabit atau qath'iy*).[36]

Tentang definisi Islam Nusantara, maka objek kajian dan pembahasan Islam Nusantara adalah setiap sikap atau perbuatan yang di tuntut oleh syariat kepada setiap orang mukallaf di bumi Nusantara mulai yang bersifat individual sampai kolektif dalam bentuk tuntutan melakukan sebuah perbuatan (*ṭolaban*), meninggalkan sebuah larangan (*tarkan*), atau memilih suatu perkara di atara melakukan atau meninggalkan (*takhyīr*).[37]

Pertanyaannya, apakah dibenarkan membatasi objek kajian fikih hanya pada berbagai aktivitas regional atau nasioanl suatu masyarakat, bukan universal? Tentu saja jawabannya adalah boleh. Sebab sebagaimana fikih adalah produk hukum yang derajat kebenarannya adalah asumtif (*ẓonniyāt*) walaupun terkadang juga bisa pada derajat *yaqīniyyāt* , ia adalah sebuah disiplin ilmu yang dalam mengonstruk hukum objeknya sangat terikat dengan perubahan situasi kondisi, waktu, dan *illat* yang

---

[33] Amputasi adalah metode dakwah dengan memotong tradisi yang menyimpang yang tidak bisa diakomodasi oleh syariat. Faris Khoirul Anam, *Mabadi' 'Asyrah Islam Nusantara*, (Malang : Darkah Media, 2015), h. 23

[34] Asimilasi adalah metode dakwah dengan menyesuaikan atau melebur tradisi menyimpang menjadi tradisi yang tidak bertentangan dengan syari'at Islam. *Ibid.*, h. 24

[35] Sedangkan minimalisasi adalah metode dakwah dengan memperkecil dampak negative dari suatu praktik tradisi menyimpang yang tidak dapat diasimilasi dan terus mengalami proses. Ibid., h. 25

[36] *Ibid*., h. 22

[37] Wahbah Zuhaili, *Al Fiqh Al Islami Wa Adillahu*, (Damaskus: tp. 1985), hal. 20

menjadi realitas hukum yang akan diputuskan statusnya, sebagaimana bunyi sebuah kaidah fikih: "perubahan dan perbedaan suatu fatwa (*tagoyyur wa ikhtilāful* fatwā) sangat bergantung pada perubahan ruang dan waktu (*al-azminah wal amkinah*), realita masyarakat (*al-ahwāl*), dan adat-istiadat yang berlaku (*al-awā'id*)" di suatu masyarakat.[38]

Berdasarkan pemahaman stimulus dan respon terhadap perubahan status hukum sebagai mana di atas, maka objek paling spesifik kajian Islam Nusantara adalah dalam wilayah hukum yang bisa berubah, lentur, dan elastis (*al-mutagoyyirōt*), yaitu kajian fikih seputar hubungan manusia dengan sesama mereka mulai dari sekala individu, keluarga, masyarakat, sampai inter atau multi negara baik dalam bentuk relasi sosial, politik, budaya, ekonomi, atau hubungan diplomatik suatu bangsa dan negara. Dalam fikih, kajian ini masuk dalam kategori *mu'āmalat.* Objek kajian fikih yang hukumnya tidak baku, bisa berubah, terus bergerak, dinamis, dan selalu berinteraksi dengan realita masyarakat. [39]

b. Telaah Metodologi Islam Nusantara Perspektif Ushul Fiqh

Islam selain memiliki landasan *Nuṣūṣ al-Syarīah* (Alquran dan Sunnah), Islam juga memiliki acuan *Maqāṣīd al-Syarī'ah* (tujuan syariat).Tujuan Islam dalam arti syariat atau fikih adalah untuk kemaslahatan kehidupan umat manusia di dunia dan di akhirat. Oleh sebab itu, semua perundang-undangan Tuhan mulai yang langsung tersurat dalam al-Quran atau dan al-Hadis sampai yang berdasarkan ijtihad para ulama pastilah berdasarkan kemaslahatan sebagaimana komentar Ibnul Qoyyim dalam *i'lāmul Muwāqi'īn*: "Konstruksi syariat itu berdasarkan kemas- lahatan umat manusia di kehidupan dunia dan akhirat (*innas syariata 'alā maṣōlihil 'ibādi fīl ma'āsyi wal ma'ādi*)" . [40]

Pengertian *maqashid syariah* (selanjutnya disebut *maqashid*) tidak diperdebatkan oleh ulama terdahulu. Karena bahasan *maqashid*

[38] Abu Bakar Jabir al-Jazairi, *Aisarut Tafaasir*, tt:tth, h. 373.

[39] Jaenal Arifin, *Kamus Ushul Fiqih*, Cet. I, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), h. 243

[40] Ibnu al-Qoyyim al-Jauziyah, *atthuruq al-Hukmiyah,* tt:tth, h. 3.

merupakan bidang garapan para ahli dalam bidang tersebut, sehingga secara pengertiannya telah menjadi kesepakatan bersama dan bukan lagi menjadi sesuatu yang harus diperdebatkan.[41]

Namun, agar lebih mempemudah pemahaman tentang istilah *maqasid.* Berikut beberapa pengertian *maqashid* yang dapat mewakili pengertian ulama berkenaan dengan *maqashid as-syariah*:

a. Imam Ghazali, merupakan ulama pertama yang mempopulerkan tiga klasifikasi *maqashid as-syari'ah*, setelah guru beliau yaitu Imam Haramain (Al-Juwaini).[42] Tingkatan itu ialah *dharuriyat, hajiyat dan tahsiny.* Sedangkan maksud dari *syariat* sendiri, menurut Al-Ghazali ialah bertujuan untuk menjaga agama, jiwa, akal, nasab, dan harta manusia (*Hifdzu diin*, *nafs, aql, nasb, mal*).[43]
b. Al-Izz bin 'Abd al-Salam menyatakan bahwa tujuan syariat (*maqashidu as-syariah*) adalah setiap perbuatan yang menjauhkan dari terwujudnya hasil tak sesuai dengan syar'a (*bathil*).[44]
c. Menurut Ibnu Taimiyyah bahwa *maqashid as-syariah* adalah, apapun maksud dari larangan Allah pasti akan berakibat buruk, dan apapun perintah Allah pasti berakibat baik dan terpuji, semuanya dapat terlihat dalam hikmah perintah dan larangan yang dan nyata (*ma tantahi ilaihi maf'ulatahu wama-muratahu min 'awaqibi al-hamidah, tadullu 'ala hikmatihi al-balighah*).[45]
d. Menurut Imam Syatibi, Allah menurunkan *syariat* (aturan hukum) tiada lain untuk kemaslahatan manusia di dunia sekaligus di akhirat.[46] Yaitu dalam bentuk mendapatkan *maslahat* dan mencegah

---

[41] Yusuf Ahmad Muhammad Badawi, *Maqashidu al-Syariah Inda Ibnu Taimiyyah*, (Dar an-Nafais, Urdun, Tt), juz 2, h. 45

[42] Ahmad Raisuni, *Nadriyat Maqashid as-syari'ah Inda Imam as-Syatibi*, (The International Institut of Islamic Thought, Virginia,tt), cet. 4, h. 51.

[43] Al-Ghazali, *Al-Mustahfa Min 'Ilmi al-Ushul*, ditahqiq oleh: Hamzah bin Zahir Hafiz (Madinah, Al-Jamiah Al-Islamiyyah, tt), juz 2, h. 481.

[44] Al-Izz Ibn 'Abd as-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Beirut, al-Kulliyyat al-Azhariyyah), 1986, Vol. 2, h. 143.

[45] Ibnu Taimiyyah, *Majmuatu al-Fatawa,* juz 3, h. 19

[46] Sebagai mana al-Ghazali, as-Syathibi kemudian membagi maslahat ini kepada tiga bagian penting yaitu *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (skunder) dan *tahsinat* (tersier,lux) lihat: As-Syitibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syariah*, di tahqiq oleh: 'Abdullah Darraz dan

kemadaratan (*ma syuri'a li jalbi mashlahah au daf'u mafsadah*).[47] Pendapat Syatibi menunjukan bahwa ketentuan hukum Allah hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri.

e. Ibnu 'Asyur menyatakan bahwa *maqashidu as-syariah* adalah perbaikan (*ishlah*) dan menghilangkan kerusakan dalam setiap perbuatan manusia (yaitu lurusnya akidah dan benarnya amal perbuatan manusia) (*al-ishlahu wa izalatu al-fasad wa dzalika fi tasharifi al-a'malin an-nas)*.[48] Dengan kata lain menurut Ibnu Asyur bahwa yang dimaksud *Maqashid Syariah* adalah tujuan *syariat* ini ditetapkan sebagai sarana pencapaian kemaslahatan seluruh hamba.[49]
f. Dalam pandangan Yusuf al-Qaradhwi, *maqashidu al-syariah* merupakan target *nash* dan hukum-hukum *juziyyah* dengan maksud untuk dilaksanakan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan ataupun mubah semua hukum tersebut berlaku untuk individu, keluarga, jamaah maupun umat agar tecapai kemaslahatan secara keseluruhan.[50]
g. Ahmad Raisuni berpendapat bahwa *maqashid as-syari'ah* atau *maqashidu Syari'* adalah maksud-maksud, tujuan-tujuan, jejak-jejak dan nilai-nilai yang berkaitan erat dengan perintah *Syara'* yang dibebankan kepada manusia (*mukallaf*) agar manusia berusaha sampai pada tujuan (*Syara'*) dengan *syariat* yang telah ditentukan itu.[51]

Dari definisi para ulama diatas dapat disimpulkan bahwa inti dari *maqashid as-syari'ah* adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat, sedangkan satu-satunya jalan untuk mencapai kemaslahat itu

---

Muhammad Darraz, (Libanon, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah , Vol. 1-2, juz 1-4, ed. 7, 2005.), h. 2-4.

[47] *Ibid,* h. 23.

[48] Ibnu 'Asyur, *Maqashidu As-Syariah Al-Islamiyyah*, (Urdun, Dar An-Nafais, 2001), h. 274-275.

[49] Ahmad Raisuni, *Nadriyat Maqashidu, ……..*, h. 19.

[50] Yusuf Al-Qoradhawi, *Fiqih Maqasid Syari'ah, ; modernisasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terjemahan dari; *Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy-Syariah* , terj: *Baina Al-Maqashid Al-Kulliah wa An-Nushush Al Juz'iyyah Penerjemah*, pentrj: Arif Munandar Riswanto, (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 17

[51] Ahmad Raisuni, *Madkhal Ila Maqashidu al-Syariah*, (Kairo, Dar al-Salam, 2010), h. 7.

ialah ada dan tunduk dalam tuntunan *syariat* (aturan hukum) Allah,[52] baik yang terdapat dalam Al-Qur'an[53] maupun Hadits Rasulullah saw[54]

sebagaimana firman Allah swt dalam Al-Qur'an surat Al-Ma'idah,

.. قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ {١٥} يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمْ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ {١٦}

Artinya : "*.....Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangka (15). Dengan Kitab itulah Allah menunjukkan orang orang yang mengikut keredaan Nya ke jalan yang selamat (subulassalam), dan (dengan Kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin Nya, dan menunjukkan mereka ke jalan yang lurus.*" (QS.Al-Maidah: 15-16)

Dalam surat al-Ahzab ayat 36:

وَمَاكَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولَهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةَ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُّبِينًا

---

[52] Menurut Ahmad Hasan syari'ah merupakan nash-nash yang suci (*an-nushush al-muqaddsah*) dari al-Qur'an dan Sunnah yang mutawatir yang sama sekali belum tercampuri oleh pemikiran manusia. Maka, dalam wujud seperti ini, kemudian syari'ah disebut jalan atau cara yang lurus (*at-thariqoh al-mustaqimah*), karena muatan syari'ah dalam arti ini telah mencakup keimanan (*aqidah*), perbuatan (*amaliyah*) dan akhlaq (*khuluqiyah*) lihat; Ahmad Hasan, *The Principles Of Islamic Jurisprudence*, (Delhi. adam Publishers And Distributors, 1994), h. 1.

[53] Menurut Kutbuddin Aibak, cakupan yang terdapat dalam al-Qur'an merupakan hal -hal yang dasar dan prinsip yang *berkaitan* dengan segala aspek kehidupan. Hal ini setidak tidaknya dapat disimpulkan dari ruh syari'at dalam ayat ayat al-Qur'an yang saling berkaitan antara ayat yang satu dengan ayat yang lainnya. Saling keterkaitan ini juga dapat dilihat dalam hubungan al-Qur'an dengan sunnah, dimana sunnah merupakan penjelas dari alqur'an. Kedua sumber ajaran Islam inilah yang dijadikan sebagai dasar atau landasan *maqasid as-syari'ah*. Lihat. Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008), h. 58.

[54] Demikian juga dengan sunnah (*hadits*), yaitu segala sesuatu yang didapat dari Nabi Muhamad saw baik berupa perkataan, perbuatan maupun penetapan (*taqrir*) beliau; yakni hal-hal yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an. Sehingga sunnah merupakan penjelas terhadap al-Qur'an. Hukum-hukum yang diambil dari al-Qur'an terlebih dahulu dicari penjelasannya dalam sunnah atau hadits. Lihat. Kutbuddin Aibak…… h. 58.

Artinya : " *Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata.*" (Q.S. Al-Ahzab ayat: 36)

Selanjutnya firman Allah dalam surat al-Jatsiyah ayat 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا

Artinya : "*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu*."[55]

Begitu pula dalam surat an-Nisa ayat 169 juga Allah SWT berfirman:

رُسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

Artinya : "(Mereka kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu."[56]

Demikian juga dalam surat al-Anbiya ayat 107, Allah swt. menegaskan bahwa:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

Artinya : "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."[57]

Dalil-dalil diatas menetapkan bahwa Al-Quran dan as-Sunnah (*nash*) merupakan petunjuk sekaligus tuntunan dalam menjalankan *syariat*. Maka *maslahat* pun hanya diperoleh jika melaksanakan aturan (*syariat*) Islam.[58] Artinya, sebagaimana yang katakan Imam as-Syatibi "apapun ketetapan hukum hasil manusia manapun dengan argumentasi *maslahah* yang menyalahi ketetapan *nash*, maka hukum dan *mashlahat* di dalamnya batal."

---

[55] Departemen Agama RI.,Alqur'an, h. 817.
[56] *Ibid.,* h. 151.
[57] *Ibid,* h. 508.
[58] Al-Thahir Ibnu Asyur, *Maqashid*……., h. 180.

Menurut Imam Syatibi ada beberapa cara yang dapat dilakukan dalam memahami maqasid as-syari'ah, yaitu sebagai berikut:[59]

a. Melakukan analisis terhadap lafal perintah dan larangan.

Makna yang terkandung dalam lafal perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*) itu dikembalikan pada makna yang hakiki. Artinya, Jika lafaz perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*) yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits jelas dan satu satunya makna, maka maksud itulah yang diinginkan *syari'*, baik berupa perintah atau larangan.[60]

Sedangkan jika perintah atau larangan tersebut mengandung makna lain seperti dalam firman Allah surat al-Jumu'ah ayat 9:

فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

Artinya: "*maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli*."[61]

Larangan jual beli pada ayat tersebut bukanlah tujuan awal, karena hukum jual beli pada dasarnya merupakan sesuatu yang diperbolehkan, akan tetapi larangan tersebut bertujuan menguatkan perintah agar segera mengingat Allah yaitu dengan melakukan shalat Jum'at, maka dalam pelarangan jual beli pada ayat tersebut tidak mengandung aspek *maqasid as-syari'ah* yang hakiki.

Sedangakan penekanan dengan bentuk perintah dan larangan yang tegas di atas, merupakan sikap kehati-hatian yang harus diambil dalam upaya melakukan pemahaman maqasid as-syari'ah yang lebih tepat, agar maqasid as-syari'ah benar-benar dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan dan pengembangan hukum Islam.[62]

b. Penelaahan *'illah* atau sebab perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*).

Cara ini dilakukan dengan cara menganalisis *'illat* hukum yang terdapat dalam ayat ayat al-Qur'an dan hadits. *'Illat* hukum ini adakalanya tertulis secara jelas dan adakalanya tidak tertulis dengan jelas.

---

[59] Abu Ishaq As-Syatibi, *Al Muwafaqat*……,*h.* .252-253.

[60] Abu Ishaq As-Syatibi, *Al Muwafaqat*……*h.*. 296.

[61] Departemen Agama RI, Al-Qur'an, h. 933.

[62] Abu Ishak As-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……..., h. 298-299.

Apabila *'illat* itu tertulis secara jelas dalam ayat atau hadits, maka harus mengikuti apa yang tertulis dalam ayat dan hadits itu. Kerena dengan mengikuti yang tertulis itu, tujuan hukum dalam perintah dan larangan itu dapat dicapai. Apabila *'illat* hukum tidak dapat diketahui dengan jelas, maka kita harus *tawaquf,* maksudnya melakukan menyerahkan hal itu kepada kehendak *syari'* yang lebih mengetahui tujuan dari pensyariatan hukum. Sikap *tawaquf* itu menurut as-Syatibi didasarkan atas dua pertimbangan, yaitu: *Pertama*, tidak boleh melakukan perluasa cakupan (*ta'addi*) terhadap apa yang telah ditetapkan dalam *nash*. Karena upaya perluasan cakupan terhadap apa yang ada dalam *nash* tanpa mengetahui *'illat* hukumnya, sama saja dengan menetapkan suatu hukum tanpa dalil, yang akhirnya bertentangan dengan *syariat. Kedua*, pada dasarnya tidak dibenarkan melakukan perluasan cakupan atau kandungan terhadap apa yang telah ditetapkan dalam nash. Namun hal itu dimungkinkan bisa dilakukan, apabila tujuan hukum dapat diketahui. Sebagai contoh adalah pemahaman terhadap sebuah hadits yang berkaitan dengan masalah peradilan: Rasulullah saw bersabda, "*seorang hakim tidak boleh mengambil suatu keputusan hukum dalam keadaan marah*."[63]

Keadaan marah (ghodhob) dalam hadits tersebut adalah merupakan sebab. Sedangkan illatnya adalah timbulnya kewaswasan atau keraguan dalam meletakan dasar dan alasan alasan hukum.

c. Analisis terhadap maksud pokok (*maqashid ashliyah*) dan maksud tambahan (*maqashid tabiah*)

Cara ini menitik beratkan pada penelaahan terhadap apa yang sesungguhnya menjadi maksud pokok sebuah hukum dari maksud tambahannya. As-Syatibi mencontohkan, bahwa yang menjadi tujuan asli pernikahan adalah menjaga nasab, maka maksud asli ini mesti dibedakan dari maksud ikutannya seperti memperoleh ketenangan dan seterusnya. Demikian pula dalam ibadah, shalat contohnya. Tujuan asli dalam shalat adalah tunduk, patuh , ikahlas dan hanya mengingat Allah, sedangkan tujuan ikutan dari tujuan asli diantaranya adalah menjaga dari perbuatan

[63] Imam Muslim, shohih muslim, II, h.123. Abu Daud, Sunan, II, h. 167 dengan lafal *'la yaqdhi'*. Lihat juga: Syatibi, *Al-Muwafaqat*…….h. 299-300.

keji dan mungkar, beristirahaat dari kesibukan dunia, dan lain sebagainya.[64]

d. Analisis terhadap sikap diam *as-syari'* dan *pensyari'atan* sesuatu.

Cara yang ketiga dalam memahami *maqasid as-syari'ah* dalam penetapan hukum Islam adalah analisis terhadap sikap diam *as-syari'* dan pensyariatan sesuatu (*al-sukut 'an syar'iyyah al-amal ma'a qiyam al-makna al-muqtadalah*). Yaitu melakukan pemahaman terhadap permasalahan permasalahan yang tidak disebut oleh *syari'*, sedangkan permasalahan hukum tersebut pada hakikatnya sangat berdampak positif dalam kehidupan.

Al-sukut 'an syariyyah al amal ada dua macam, yaitu: *Pertama, al-sukut* karena tidak ada motif. Yaitu sikap diam *as-syari'* dalam kaitan ini disebabkan oleh tidak adanya motif atau tidak adanya faktor yang dapat mendorong *as-syari'* untuk memberikan ketetapan hokum, akan tetapi pada rentang berikutnya dapat dirasakan manusia bahwa ketetapan hukum tersebut membawa dampak yang positif. Contohnya, penerapan hukum Islam terhadap masalah-masalah yang muncul setelah nabi Muhamad saw wafat, seperti pengumpulan mushaf al-Qur'an, pada masa Khalifah Abu bakar As-Shidiq, *tadwinul hadits* pada masa khalifah Umar Bin Abdul Aziz jaminan upah mengupah dalam pertukangan dan sebagainya. *Kedua, al-sukut* walaupun ada motif. Yaitu sikap diam *as-syari'* terhadap suatu persoalan hukum, walaupun pada dasarnya terdapat faktor atau motif yang mengharuskan *as-syari'* untuk tidak bersikap diam pada waktu munculnya persoalan hukum tersebut. Sikap ini harus difahami bahwa ketetapan suatu hukum harus seperti adanya, tanpa melakukan penambahan dan pengurangan. Karena apa yang ditetapkan itulah yang dikehandaki oleh *as-syari'*.

Contohnya, tidak disyari'atkannya sujud syukur dalam madzhab *Malik*. As-Syatibi menjalaskan bahwa tidak disyari'atkannya sujud syukur ini, karena sujud itu tidak dilakukan oleh Nabi Muhamad saw pada masanya di satu sisi, sedangkan di sisi lain motif atau faktor untuk

[64] Syatibi, *Al-Muwafaqat*…….h. h. 300-303.

melakukan hal itu seperti realisasi rasa syukur terhadap nikmat senantiasa tak terpisahkan dari kehidupan manusia, kapan dan di manapun ia berada. Dengan demikian sikap diam atau tidak melakukan sujud syukur oleh Nabi pada masanya mengandung *maqasid as-syari'ah* bahwa sujud syukur itu memang tidak dianjurkan. Konsekuensinya adalah sebagaimana yang dikatakan oleh as-Sytibi diatas bahwa pensyariatan yang dilakukan dapat disebut sebagai tambahan yang cenderung dianggap sebagai bid'ah.

As-sukut dalam corak yang kedua ini, tampak lebih tegas bila dibandingkan dengan as sukut dalam corak yang pertama. Sebab, bila bertolak dari contoh yang dikemukakan as-Syatibi berkaitan dengan persoalan ibadah. Di mana dalam persoalan ibadah tidak dibolehkan adanya penambahan dan pengurangan. Bahkan dalam masalah ibadah telah diatur dan dibentuk dengan pola pola tertentu yang tidak ada keikutsertaan manusia sedikitpun. Penyimpangan dari pola pola tersebut di atas dapat dikatakan sebagai sesuatu yang bukan ibadah.

Dari uraian diatas, secara umum dapat dikatakan bahwa metode pertama yaitu analisis lafal perintah dan larangan lebih banyak ditujukan pada masalah masalah ibadah, cara kedua berupa penelaahan *'illah* perintah dan *'Ilah* larangan ditujukan pada masalah masalah nu'amalah, dan cara ketiga dan keempat berbentuk *al-sukut as-syari'ah al-amal* yang memiliki objek ganda, mua'amalah dan ibadah. Cara cara ini dikembangkan oleh as-Syatibi bertolak dari kesimpulannya terhadap kandungan *nash-nash* yang mengandung prinsip prinsip umum tentang hakikat dan tujuan disyari'atkannya hukum.[65]

---

[65] Tiga cara tersebut (analisis lafal perintah dan larangan, analisis *illah* perintah dan larangan, dan sikap diam *as-syari'* terhadap pensyariatan hukum), yang merupakan perwujudan dari pemahaman gabungan antara mereka yang memberi penekanan pemahaman *zhahir nash* dan mereka yang memberi penekanan pada makna kandungan *nash* yang dikemukakan as-Syatibi, ada kemungkinan lebih tepat dalam kerangka pemahaman al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber dalam agama yang diwahyukan oleh Allah. Karena, apabila pemahaman terhadap *nash-nash* yang terdapat dalam dua sumber itu hanya berpedoman pada tunjukan *zahir nash* atau *zhahir lafal*, maka dimungkinkan akan melahirkan kekakuan pemahaman, pada gilirannya menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum , tidak mampu memberikan jawaban terhadap

Sebagaimana uraian diatas, para ulama sependapat bahwa hakikat serta tujuan-tujuan syariat (*maqashid as-syari'ah*) adalah memperoleh kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.[66] Hanya, kemasalahatan sendiri memerlukan definisi dan batasan-batasan jelas, dengan tujuan untuk menghindari kesalahan konsep dan kesalahan aplikasi sekaligus mengarahkan dan menuntun manusia kepada kemaslahatan hakiki.

Maslahah memiliki beberapa makna diantaranya: 1). Baik, manfaat antonim dari kata rusak (*fasada*).[67] 2). Kebaikan dan kebenaran atau kebaikan itu sendiri.[68] 3). Hilangnya kerusakan; bermanfaat atau cocok.[69] 4). Berbuat sesuatu yang berfaedah (bermanfaat).[70]

---

persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan manusia. Hal ini jelas merupakan reduksi arti diturunkannya al-Qur'an dan diutuskannya Rasul, sebagai *rahmah li al alamin*.

Sebaliknya, apabila pemahaman suatu nash yang terdapat dalam al-Qur'an maupun sunnah tidak terikat sama sekali dengan tunjukan *zhahir lafal* dan memberikan kebebasan penuh pada manusia untuk melakukan interpretasi, maka akibatnya ajaran agama hanya akan berwujud dalam bentuk nilai-nilai moral dan kehilangan identitas formalnya. Interpretasi atau penafsiran ajaran akan melahirkan banyak perbedaan, yang timbul dari perbedaan kondisi, kamampuan dan latarbelakang masing masing.

Oleh karena itu pendekatan gabungan dirasa sangat penting untuk mempertahankan identitas ajaran agama sekaligus menjawab perkembangan hukum yang muncul akibat perubahan perubahan sosial. Identitas formal ajaran ini lebih banyak tampak dalam masalah-masalah ibadah. Sedangkan dinamika ajaran tampak dalam masalah masalah *mua'amalah*, di mana *illah* merupakan bagian dari *maqasid as-syari'ah* yang sangat menentukan dalam dinamika dan penajaman analisis pengembangan hukum Islam. Lihat: Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hokum Islam*. (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008), hal. 76. Lihat juga: Yusuf Al-Qoradhawi, *Fiqih Maqasid*……., h. 36-39..

[66] Maslahah berasal dari kata *sholaha* dengan penambahan *alif* di awalnya, yang secara arti kata berarti "baik" lawan dari kata *fasad* (buruk atau rusak). Ia adalah *masdar* dengan arti kata *sholah* yaitu 'manfaat' atau 'terlepas dari padanya kerusakan'. Lihat Al Fayumi, *Al Misbah Al Munir*, (Al Mostafa.com.pdf), h. 332-333.

[67] Lihat Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, (Kairo: Darul Ma'arif) h. 2479-2480.

[68] Al Fayumi, *Al Misbah Al Munir*, (Al Mostafa.com.pdf), h. 332-333.

[69] Kata kerja Shalaha-yasluhu, Shalaahan wa suluhan, lihat Al Fayumi, *Al Misbah Al Munir*, (Al Mostafa.com.pdf) h. 332-333.

[70] Kata kerja Shalaha-yasluhu, Shalaahan wa suluhan Kemudian ditambah huruf hamzah didepan sehingga menjadi ashlaha-yuslihu-islaahan, lihat. Ibrohim Musthofa DKK, *Al Mu'jam*…., h. 520

Menurut bahasa (*etimologi*) dapat disimpulkan, kata *maslahah* merupakan unakan untuk menunjukkan sesuatu atau seseorang yang menjadi baik atau bermanfaat. Dan dapat pula untuk menunjukkan keadaan yang mengandung sinonim dari kata *manfaat* dari sisi timbangan (*wazan*) dan makna.[71] Dia digkebajikan atau terhindar dari bahaya.

Istilah *maslahah* menurut para ulama tetap mengacu pada *mashlahah* menurut ketetapan *syariat*, berikut beberapa definisi dari beberapa ulama:

1. Menurut Imam Al-Ghozali *maslahah* berarti sesuatu yang mendatangkan keuntungan (*manfaat*) dan menjauhkan kerusakan (*mafsadat*), sedangkan hakekat *maslahah* yang dimaksud adalah menjaga ketetapan hukum agar senantiasa sejalan dengan tujuan *syara'*, bukan mengikuti apa yang di jadikan tujuan kebaikan oleh manusia. Jadi, *maslahah* menurut Imam Al-Ghazali adalah apa yang dimaksud *maslahah* oleh *syara'*, sedangkan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[72]
2. Izzudin Ibnu Abdil Azis Ibnu Abdis Salam sendiri menyatakan bahwa *maslahah* meliputi semua kebaikan dan manfaat, baik bersifat hakiki, yaitu "kesenangan dan kenikmatan" atau berbentuk majazi, maksudnya "sebab-sebab yang mendatangkan kesenangan dan kenikmatan" tersebut, dan bisa jadi *maslahah* yang dimaksud adalah justru berupa kerusakan (*mafasid*).[73] Sebaliknya *al-mafasid* mencakup seluruh keburukan dan bahaya, sebagaimana Al-Qur'an selalu menggunakan kata *al-hasanah* untuk menunjukan pengertian *al-maslahah* dan kata *as-sayi'ah* untuk menunjukan pengertian *al-mafsadah*.[74]

---

[71] Lihat Muhammad Said Romdhon Al Buthi, *Dhowabitul Maslahah….*, h. 23

[72] Abu Hamid Al Ghozali, *Al Mustashfa.....*,, h. 275

[73] Izzudin Ibnu Abdil Azis Ibnu Abdis Salam, *Qowaidul Ahkam,* h. 18

[74] Menurut Abdis Salam kata *al-mashalih* (bentuk plural dari *al-maslahah*) dan *al-mafasid* (bentuk plural dari *al-fasadu*) sering diungkapkan dengan kata *khoir* (kebaikan) dan *as-syarr* (keburukan), *al-naf'u* (manfaat) dan *al-dhar* (bahaya), al hasanah (kebaikan) dan *al-sayi'ah* (keburukan). lihat. Izzudin Ibnu Abdil Azis Ibnu Abdis Salam....., h. 7

3. Sedangkan As-Syatibi mendefinisikan *maslahah* dari dua sudut pandang, yaitu dari segi terjadinya *maslahah* dalam kenyataan dan dari segi tergantungnya tuntunan *syara'* kepada *maslahah*. Dari segi terjadinya *maslahah* dalam kenyataan, berarti: "sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia serta kesempurnaan hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh syahwat dan akal secara mutlak, sehingga dia merasakan kenikmatan".[75] Sedangkan dari segi tergantungnya tuntunan *syara'* kepada *maslahah*, yaitu kemaslahatan yang merupakan tujuan dari penetapan hukum *syara'*. Untuk meraihnya Allah swt. menuntut manusia untuk berbuat, sehingga mencapai kesempurnaan dan lebih mendekati kehendak *syara'*. Kalaupun dalam pelaksanaannya mengandung kerusakan sebenarnya bukan itu yang diinginkan oleh *syara'*.[76]

Dari ketiga pendapat ulama diatas, Ada dua poin kesimpulan sesuai yang didefinisikan Imam syatibi yaitu: *pertama,* maslahah terkadang rasional dan terkadang tidak, karena ada beberapa persoalan menurut pandangan manusia berbentuk kerusakan namun menurut *syariat* adalah *maslahah* atau sebaliknya. *Kedua,* Secara etimologi maslahah tertuju pada pemenuhan kebutuhan manusia dan menjadikan syahwat dan hawa nafsu sebagai rujukannya. Sedangkan dalam pandangan syara, maslahah hakiki adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, sesuai dengan kehendak *Syari'* tanpa melepaskan tujuan pemenuhan kebutuhan manusia yaitu mendapatkan kesenangan dan menghindarkan ketidaksenangan.

Ada ciri khas yang membedakan antara *maslahah* dalam *framework syariat* Islam dengan diluar Islam, hal tersebut dapat dilihat dari:

Pertama, maslahat menurut *syariah* memilki standar baku yaitu petunjuk *syara',* sedangkan akal berfungsi untuk *menderivasi* kemaslahatan yang bersumber dari *syariat* agar tidak terjebak pada hawa nafsu,[77]

---

[75] Abu Ishaq As-Syatibi, *Al Muwafaqat fi Ushul Asy Syariah*, (Beirut: Dar Ibnu Affan, Cet 1, 1997 M/1417 H) Vol. 2. h. 44

[76] Ibid, Vol. 2. h. 45

[77] Izzuddin Ibnu Abdissalam, *Qawaid*, hal, 5. Lihat juga: Abu Yasid, *Islam Akomodatif*, (Yogyakarta, LKIS, 2004), h. 80.

Artinya *mashlahah* dalam konteks Islam tidak berlandaskan pada konsep humanisme yang liberal, atau sosiologi humaniora yang relativis bahkan moralis. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an surat Al-Mu'minun [23] ayat 71.

Artinya : "*dan seandainya kebenaran mengikuti hawa nafsu mereka niscaya rusak langit bumi beserta isinya*" (Q. Al-Mu'minun [23]: 71)

Kedua, dalam Islam *maslahah* tidak terbatas pada praktik kehidupan duniawi saja, namun juga menjangkau kehidupan yang abadi di akhirat.[78] *Ketiga, maslahah* dalam Islam tidak terpaku pada hal yang bersifat materi atau kebendaan yang berasal dari hasil-hasil eksperimen kondisional dalam komunitas tertentu sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Barat yang matrealistik, namun menjangkau pula aspek keruhanian. Sehingga dalam setiap *maslahah* yang ingin dicapai senantiasa mencakup didalamnya formalitas *syariah* dan moralitas.[79] *Keempat, maslahah* yang paling diutamakan dalam Islam adalah *maslahah* menurut *syariat* Islam. Karena, sebagaimana yang jelaskan al-Qaradhawi bahwa *syariat* Islam merupakan *maslahah* yang hakiki,[80] serta menampung segala aspek kehidupan aqidah, ibadah, adab, akhlak, hukum dan muamalah (urusan keluarga (*al-ahwal as-syahsiyah*), masyarakat, umat, negara, hukum dan hubungan luar negeri).[81] *Kelima,* kemaslahatan agama (*Din*) *merupakan* pokok kemaslahatan . Para ulama menenmpatkan menjaga Agama (*hifdzu din*) dalam peringkat pertama *dharuriyat khamsah*, artinya kemslahatan selain agama senantiasa mengacu pada kemaslahatan tersebut.[82]

Maka, sebagaimana kriteria Ramadhan Al-Buthi, karekteristik mashlahah dalam Islam adalah kemashlahatannya memiliki tingkatan (*dharuriyah, hajiyah, tahsiniyah*), tidak bertentangan dengan al-Quran, as-

---

[78] Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-I'tisham*, ditahqiq oleh Salim Bin 'Aid al-Khilali, (Mesir, Dar Ibnu 'Afan, 2003), juz. 1, h. 33.

[79] Ahmad Ibnu Idris Al-Qarafi, *al-Furuq*, (Beirut, Dar al-Ma'rifah, tt), hal, 141. Lihat juga: Abu Yasid, *Islam Akomodatif*……., h. 141.

[80] Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh,* h. 553.

[81] Yusuf Al-Qoradhawi, *Fiqih Maqasid Syari'ah*……., h. 12-17.

[82] Lihat Said Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabtuh al-Maslahah*……., h. 55-56. Abu Yasid……., h. 85-88.

sunnah, qiyas dan tidak bertentangan dengan kemashlahatan lain yang lebih pokok.[83]

Menurut para ulama ada beberapa kategori *maslahah* diantaranya:

1. Maslahah dilihat dari segi kekuatannya dzatnya. [84]

Menurut Imam Syatibi *maqashid syariah* atau *maslahah* berdasar kekuatan dzatnya terdiri dari tiga kategori yaitu: *Dharuriyat* (Primer), *Hajiyat* (komplementer) dan *Tahsiniyat* (suplementer/tertier/lux).[85] Dengan penjelasan sebagai berikut:

a. *Maqashid* atau *Maslahat Dharuriyyat* adalah sesuatu yang mesti ada demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan[86] *Maqashid* atau *maslahah dharuriyyat* ini ada lima, yaitu: menjaga agama (*hifdzu al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-aql*), keturunan (*al-nasl*) dan harta (*al-mal*), kelima hal ini kemudian disebut *kulliyat al-khomsah* atau *dharuriyaati al-khomsa,*[87] Menurut Syatibi ada dua unsur yang menjaga eksistensi *dzoruriyat,* yaitu:

---

[83] Said Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabtuh al-Maslahah*……..., h. 107.

[84] Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwafaqat*....., h. 7. Lihat: Muhammad Kamaludin Imam, *Ushulul Fiqh Al Islamy*, (Iskandariyah: Darul Matnu'at Al Jami'ah) h. 199-202.

[85] Pembagian tujuan *syariah* dalam tiga tingkatan yaitu *dharuriyat, hajiyat* dan *tahsiniyyat* (*mukammilat*) telah diawali semenjak Imam Al-Haramain (Imam Al-Juwaini) yaitu dalam bukunya yang berjudul (*Al-Burhan*), kemudian tiga tingkatan tersebut diperinci oleh murid beliau yaitu Imam Al-Ghazali dengan perincian *dharuriyah al-khomsah* yaitu: menjaga agama (*hifdzu al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-aql*), keturunan (*al-nasl*) dan harta (*al-mal*). Lihat Ahmad Raisuni, *Nadzariat al-Maqashid al-Syariah Inda al-Imam as-Syatibi*, Virginia, IIIT, 1995, cet. 4, hal. 50-55. Lihat juga Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……, h. 7.

[86] Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……., h . 7.

[87] kelima *dharuriyyat* ini bersifat *ijtihady* bukan *naqly*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap *nash* yang diambil dengan cara *istiqra* atau Induktif. Dalam merangkai kelima *dharuriyyat* ini (ada juga yang menyebutnya dengan al-*kulliyyat al-khamsah*), Imam Syathibi terkadang lebih mendahulukan *aql* dari pada *nasl*, terkadang *nasl* terlebih dahulu kemudian *aql* dan terkadang *nasl* lalu *mal* dan terakhir *aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun Imam Syathibi tetap selalu mengawalinya dengan *din* dan *nafs* terlebih dahulu. Namun urutan yang dikemukakan al-Ghazali adalah urutan yang paling banyak dipegang para ulama Fiqh dan Ushul Fiqh berikutnya. Bahkan, Abdullah Darraz, pentahkik *al-Muwafaqat* sendiri,

Pertama, Dari segi adanya (*min nahiyyati al-wujud*). Artinya, untuk menjaga eksistensi *dharuriyat al-khomsah* maka dilakukan dengan cara manjaga dan memelihara hal-hal dan aspek-aspek yang dapat melanggengkan keberadaannya, hal ini dapat dilihat dari contoh berikut: Menjaga agama dari segi *al-wujud* maka harus dilakukan dengan melaksanakan shalat dan zakat. Sedangkan Menjaga jiwa dari segi *al-wujud* ialah dengan makan dan minum. Kemudian untuk menjaga *aqal* dari segi *al-wujud* ialah dengan makan dan mencari ilmu. Begitupun menjaga *an-nasl* dari segi *al-wujud* yaitu dengan melaksanakan nikah. Sedangkan untuk menjaga *al-mal* dari segi *al-wujud* maka disyariatkan jual beli dan mencari rizki.[88]

Kedua, dari segi ketiadaan (*min nahiyyati al- 'adam*), maksudnya sebagai upaya untuk menghindari kerusakan yang dapat merusak *dharuriatul al-khomsah* maka harus diantisipasi dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan kerusakan bahkan ketiadaannya. Contohnya sebagai berikut: Menjaga agama dari segi *al-'adam* maka harus melaksanakan jihad dan hukuman qishas bagi orang murtad. Sedangkan hal yang dilakukan guna menjaga jiwa dari segi *al-'adam* ialah dengan memberlakukan hukuman *qishash* dan *diyat*. kemudian untuk menjaga aqal dari segi *al-'adam* dapat dicegah dengan pemberlakuan *had* bagi peminum *khamr*. Begitupun menjaga *an-nasl* dari segi *al-'adam* dapat terwujud dengan melaksanakan had bagi pezina dan *muqdzif*. Adapun hal yang dilakukan dengan tujuan untuk menjaga *al-mal* dari segi *al-'adam* ialah dengan disyariatkannya larangan riba dan hukum potong tangan pencuri. Kedua unsur tersebut saling melengkapi antara satu dengan lainnya dan tidak dapat berdiri sendiri, ketika satu unsur tidak dapat dilaksanakan maka unsur lain akan terancam keberadaanya, selanjutnya akan menghilangkan eksistensi ('*adam*) *dharuriyat al-khomsah* itu sendiri.[89]

---

memandang urutan versi al-Ghazali ini adalah yang lebih mendekati kebenaran. Lihat. *Ibid*, h. 7.

[88] Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……., h. 7.

[89] Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*…….. h. 7.

b. *Maqashid* atau *maslahah hajiyyat*, ialah sesuatu yang sebaiknya ada dalam melaksanakan hal yang bersifat *dharuriyat* agar dalam pelaksanaannya dapat dilaksanakan dengan leluasa dan terhindar dari kesulitan. Sedangkan jika sesuatu ini tidak ada, maka hal itu tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian dan tidak dapat menggugurkan pelaksanaan *dharuriyat* hanya saja akan mengakibatkan *masyaqah* dan kesempitan. Misalnya, dalam masalah ibadah adalah adanya keringanan (*rukhsah*) misalnya dengan diperbolehkan shalat jama dan qashar bagi musafir. [90]

c. Maqashid atau *maslahah tahsinat* adalah sesuatu yang sebaiknya ada dalam eksistensi *dharuriyah* demi sesuainya dengan keharusan akhlak yang baik atau dengan adat. Kalaupun sesuatu ini tidak ada atau tidak dilaksanakan, maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau hilangnya sesuatu, dan tidak juga menimbulkan *masyaqah* dalam melaksanakan *dha*ruriyat, hanya saja dinilai tidak pantas dan tidak layak manurut ukuran tatakrama dan kesopanan. Contohnya dapat dilihat dalam kewajiban menutup aurat, baik didalam maupun diluar pelaksanaan sholat, membersihkan badan, pakaian dan tempat. Kegiatan ini erat hubungannya dengan akhlak yang terpuji. Kalau hal ini idak mungkin untuk dilakukan, maka hal ini tidak akan mengancam eksistensi agama dan tidak pula mempersulit bagi orang yang melakukannya. Artinya bila tidak ada penutup aurat, seorang boleh sholat, jangan sampai meninggalkan sholat, dan ini termasuk kelompok *dhoruriyat*. Namun, kalau mengikuti pengelompokan di atas, tidak berarti sesuatu yang termasuk *tahsiniyat* itu dianggap tidak penting, karena pengelompokan ini akan menguatkan kelompok hajiyat dan dhoruriyat.[91]

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa *dharuriyah al-khomsah*, *hajiyat* dan *tahsiniy,* ketiganya merupakan inti dari *maqashid as-syari'ah* yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Adapun untuk mencapai kemaslahatan tersebut hanya dapat tercapai dengan

[90] Ibid., h. 9.

[91] Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……,h. 9.

menjaga eksistensi *dharuriyah al khomsah*. Dari ketiga prinsip diatas, *dharuriyat* merupakan pokok utamanya, kemudian *hajiyat* berfungsi sebagai pelengkap (*mukmilat*) untuk perkara-perkara *dharuriyat*, lalu *tahsiniyat yang* berfungsi sebagai pelengkap *hajiyat.* Dengan kata lain, bahwa eksistensi *dharuriyat* merupakan asal keberadaan *hajiyat* dan *tahsiniyat*, namun sebaliknya jika *hajiyat* dan *tahsiniyat* ini tidak ada, maka tidak dapat menghilangkan eksistensi *dharuriyat*, karena fungsi dari *hajiyat* dan *tahsiniyat* ini merupakan pelengkap dan penjelas *dharuriyat*, artinya hal yang bersifat pelengkap maupun penjelas tidak dapat menghapuskan sesuatu yang pokok.[92] Tetapi, untuk menjaga eksistensi *dharuriyat*, maka keberadaaan *hajiyat* dan *tahsiniyat* tetap harus dijaga, sebagaimana menjaga keberadaan dunia untuk eksistensi akhirat. Dengan demikian maka menjaga *hajiyat* dan *tahsiniyat*, sama artinya dengan menjaga pokok dari perkara itu sendiri yaitu *dharuriyat*.[93]

Maslahah berdasarkan cakupannya menurut jumhur ulama.[94] *Maslahah* ini terbagi menjadi tiga macam. *Pertama, maslahah* umum (*'amm*). Yaitu *maslahah* yang berkaitan dengan semua orang yang harus ditegakan seperti memelihara *aqidah*, maka dicontohkan Imam Ghozali dalam perkara menjatuhkan hukuman mati terhadap pelaku bid'ah dan menyerukannya karena jika dibiarkan akan mengakibatkan runtuhnya aqidah sebagai sendi agama. Hal tersebut dilakukan jika diyakini bahayanya dapat menimbulkan kemudaratan bagi semua orang. *Kedua,* ialah *maslahah* yang berkaitan dengan mayoritas umat (*Juziyyah*). Menurut Imam Kamaluddin Pada hakikatnya maslahah ini lebih condong pada tataran aplikasi, seperti garansi perusahaan pada suatu produk tertentu.

---

[92] Terkadang Syatibi menamakannya dengan istilah *al-ashlu dan at-tabi'* terkadang juga dengan istilah *maqsod al-awal* dan *maqsod ats-tsani*, atas dasar keterkaitan antar masing-masing tingkatan. Ulama lain mengistilahkannya dengan istilah *ta'abbudi* dan *ta'aquli*, sebagaimana perintah diwajibkannaya salat, maksud awalnya atau yang bersifat *ta'abudi* adalah menjaga agama dengan mentaati perintah Allah dan maksud-nya atau *ta'aquli*-nya terhindar *dari perbuatan keji dan munkar. Lihat juga* Abu Ishaq al-Syatibi*, Al-Muwafaqat……*, h. *14-15.*

[93] *Ibid,* h. 14-15.

[94] Lihat Muhammad Kamaludin Imam, *Ushulul Fiqh Al Islamy*, (Iskandariyah: Darul Matnu'at Al Jami'ah) h. 199-202.

Ketiga, maslahah khusus (*khosh*) yang berhubungan dengan perorangan atau terjadi hanya terjadi pada peristiwa atu keadaan tertentu dan ini sangat jarang terjadi, seperti adanya peristiwa seorang istri meminta agar hakim menetapkan keputusan *fasakh* karena suaminya dinyatakan hilang dan tidak ada kabar berita. Menurut Kamaluddin Imam sifat kekhususan dalam maslahah ini bergantung kepada prakteknya, hakikatnya fasakh nikah dalam kondisi seperti ini adalah umum diantara istri yang suaminya hilang.[95]

2. Maslahah Menurut *Syara'*. [96] Ada tiga Kategori *maslahah* menurut *syara'* yaitu: *Maslahah al-Mu'tabarah*, *Maslahah Mulghah* dan *Maslahah al-Mursalah*.

Pertama, *maslahah* yang diakui dan diperhatikan keberadaannya oleh *syara'* sedang sarana untuk menjaganya ialah adanya penetapan hukum (*Maslahah Al-Mu'tabaroh*).[97] Menurut Imam as-Syatibi, *maslahah* ini adalah sesuatu yang diterima oleh *syara'*, sah dan tidak ada masalah, serta tidak diperselisihkan dalam mengamalkannya, bahkan jika tidak diamalkan termasuk bertentangan dengan *syariat*. Contohnya adalah hukum *qishas* sebagai bentuk penjagaan terhadap jiwa, larangan memakan harta dengan cara *bathil* sebagai penjagaan terhadap harta.[98] Ada juga sebagian ulama yang memasukan produk hukum yang dihasilkan melalui metode analogi (*qiyas*) sebagai derivasi dari *maslahah mursalah*. Seperti *maslahah* yang terdapat dalam pengharaman perasan anggur walaupun tidak ada *nash* khusus yang menunjukkannya. Maka *nash* pengharamannya dianalogikan kepada pengharaman *khamr*, termasuk kodifikasi Al Quran.[99]

---

[95] Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……., h. 201-202

[96] Imam Abu Hamid Al Ghozali, *Al Mustashfa*....., h. 274-275, Ahmad Raysuni, *Nadzhariyatul Maqasid,* ibid, hal 260, Lihat juga: Muhammad Musthofa Syalabi, *Al madkhal Fil Fiqh Al Islamy*, (Beirut: Darul Jamiah, cet 10, 1985 M/1405 H), h. 254-255.

[97] Muhammad Kamaluddin Imam, Ibid, h. 199.

[98] Abu Ishaq As-Syatibi, *Al I'tisham*, (Beirut-Libanon; Darul Kutub Al Ilmiyah, Cet 1, 1988 M/1408 H) Vol. 2. h. 352. Dalam Abu Yasid....., h. 89.

[99] *Ibid*, h. 199

Kedua, yang keberadaannya tidak diakui *syara'* dan tidak ada ketetapan hukum serta *maslahah* tersebut ditunjukkan kebatilannya oleh *syara'* sebagai ketetapan hukum (*maslahah mulghah*). Seperti seorang istri yang menjatuhkan *talak* kepada suami dengan dalih kesetaraan gender, *maslahah* bagi seorang peminum khamr yang merasa ringan dari kesusahan dunia, *maslahah* bagi seorang pengecut ketika absen dari medan perang, *maslahah* bagi pemakan riba dengan bertambahnya harta, maslahah berupa kesembuhan dengan bunuh diri bagi pasien yang sakit kronis dan sebagainya berupa maslahah individu yang ditolak oleh syara', para ulama sepakat tidak sah menjadikan maslahah ini sebagai landasan dalam menetapkan hukum.[100]

Ketiga, *Maslahah* yang termasuk dalam tujuan syara', namun tidak ada dalil khusus yang menetapkan atau menolaknya (*maslahah mursalah*).[101] Dinamakan *mursalah* karena tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkannya dan tidak ada pula petunjuk *syara'* yang menolaknya.[102] Menurut Al-Ghozali dalam kitab *Al-Mustashfa* yang dimaksud maslahah *mursalah* adalah sesuatu *maslahah* yang tidak ada bukti *syara'* dalam bentuk nash tertentu yang membatalkannya dan melegimitasinya.[103] Contohnya menurut Abdul Wahhab Khallaf adalah pembukuan Al-Quran menjadi satu mushaf, pengadaan mata uang dan seterusnya.[104]

Berkenaan dengan *maslahah mursalah* menurut Abdul Wahab Khalaf jumhur ulama telah menetapkan 3 syarat dalam menjadikan Al Maslahah Al Mursalah sebagai hujjah:

---

[100] Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*……,h. 199-200

[101] As-Syaukani tidak menyebutkan definisi *istislah* atau *maslahah mursalah*. Namun beliau menyebutkan bahwa ulama ushul menyebutnya dengan istilah *al istidlal al mursal*. Sementara Imam Al Haramain Al Juwaini dan Ibnu As Sam'ani menyebutya dengan istilah *al istidlal*. Muhammad Bin Hasan Al Jaizani sendiri menyebutkan bahwa ada sebagian yang menyebutnya dengan *maslahah mursalah*, *qiyas*, umum, ijtihad dan beramal dengan *maqasid syariah*. Lihat: Muhammad Bin Hasan Al Jaizani, *Ma'alim Ushul Fiqh*…., h. 243.

[102] Muhammad Kamaluddin Imam....., *Ibid.*, h. 200.

[103] Imam Abu Hamid Al Ghozali, *Al Mustashfa* …., h. 275.

[104] Lihat: Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh,* cet. III, (*Kuwait, Dar al-Qalam, 1977*) h. 84.

a. *Maslahah* itu berupa kemaslahatan yang hakiki, bukan kemaslahatan yang semu. Artinya, penetapan hukum *syara'* itu dalam kenyataannya benar-benar memberikan manfaat dan menolak bahaya. Jika penetapan hukum itu berupa praduga memperoleh manfaat atau menolak bahaya, berarti *maslahah* itu bersifat semu. Seperti dugaan kemaslahatan dalam membatasi hak suami sampai menceraikan istrinya dan menjadikan hak menjatuhkan talak itu hanya bagi hakim dalam segala keadaan.
b. Kemaslahatan umum, bukan kemaslahatan pribadi. Artinya, penetapan hukum syara' itu dapat memberikan manfaat bagi mayoritas umat manusia atau menolak bahaya dari secara nyata, bukan ditujukan bagi perorangan atau bagian kecil dari mereka. Karena hukum tidak ditetapkan untuk kemaslahatan pemimpin atau para pembesar saja, namun untuk kemaslahatan mayoritas manusia.[105]
c. Penetapan hukum dengan tujuan kemaslahatan ini tidak boleh bertentangan *nash* atau *ijma'*. Maka tidak sah menganggap suatu kemaslahatan yang menuntut persamaan hak waris antara anak laki laki dan anak perempuan. Kemaslahatan semacam ini sia-sia karena bertentangan dengan nash Al-Qur'an.[106]

Berdasarkan objek Islam Nusantara yang berupa hukum- hukum relasi manusia satu dengan lainnya baik dalam sekala domestik atau publik yang selalu berubah berdasarkan perbedaan dan perubahan situasi dan kondisi kehidupan mereka (*al-mu'āmalat al-mutagoyyirōt*), maka kerangka metodologi yang bisa dipergunakan untuk meneropong aktivitas pelabelan hukum-hukum Islam Nusantara adalah: (1) metode solutif dan prefentif (*fathuż żarī'ah* dan *sadduż żarī'ah: opening instrument* dan *blocking instrument*), (2) metode adat (*al-'ādat: habit, costum, practice*),[107]

---

[105] Sebagaimana kaidah ushul Fiqh *al-ibrah bi umumi sabab la bi khususi lafd*

[106] Abdul Wahhab Khalaf……., h. 86-87.

[107] Islam membagi tradisi atau adat yaitu tradisi atau adat yang baik yangbberlaku di masyarakat baik perkataan dan perbuatan yang memiliki legitimasi Syara' ('urfun shahih) dan tradisi atau adat buruk adalah sebaliknya ('urfun fasid).

(3) *al-istiṣlāh* (*reasoning based on unrestricted interest*)berdasarkan hukum universal tujuan syariat Islam.[108]

Pertanyaannya kenapa hanya ketiga motodologi itu yang ditawarkan, tidak yang lainnya? Sebab dalam menyikapi hukum *al-mu'āmalat al-mutagoyyirōt,* berla- ku kaidah fikih: "hukum dasar dalam relasi manusia dengan sesamanya seperti dalam transaksi perdagangan, berbagai profesi, dan adat istiadat adalah halal dan boleh (*al-hil wal ibāhah: legal* dan *permission*). Artinya, dalam hukum *al-mu'āmalat al-mutagoyyirōt* manusia boleh bereksperimen dengan bebas berdasarkan kecakapan yang telah diberikan Tuhan kepada mereka". Ke-*permission-an* mulai dari (1) keputusan syariat dan akal yang bersifat asasi mengenai ketiadaan cacat atau cela dalam sebuah aktivitas (*al-ibāhah al-aṣliyah:original permission*), (2) penilaian syariat tentang ketiadaan mafsadat dalam melakukan suatu aktivitas yang tidak ber-*naṣ*baik sebagai perintah atau larangan (*al-ibāhah al-aṣliyah asy-syar'iyah:divine original permission*), (3) penilaian rasional tentang ketiadaan cacat sebuah aktifitas yang bermanfaat bagi umat manusia (*al-ibāhah al-aṣliyah al-aqliyah:rational original permission*), sampai (4) penilaian tentang kebolehan melakukan suatu perbuatan yang sebelumnya di larang sebab adanya teks syariat yang membolehkannya (*al-ibāhah aṭ-ṭōri'- ah:occasional permission*). [109]

Metode Solutif dan Preventif (*Fathuż Żarī'ah dan Sadduż Żarī'ah:* ***Opening Instrument*** **dan** *Blocking Instrument***)** *Fathuż żarī'ah* atau *sadduż żarī'ah* terdiri dari dua kata, yaitu *fathu* yang bermakna membuka, *saddu* bermakna mencegah, dan *żarī'ah* berarti pelantara atau akses terealisasinya suatu perkara, baik berupa ucapan atau perbuatan, bernilai positif atau negatif. Namun umumnya, terma *żarī'ah* lebih dominan dipergunakan untuk pelantara sebuah kerusakan (*mafsadah*). Maka *Fathuż żarī'ah* adalah segenap usaha menciptakan berbagai akses yang membawa

---

Kehujjahan tradisi baik banyak ulama' yang mengakui kehujjahannya sebagai sumber hukum Islam. Faris Khoirul Anam, *Mabadi' 'Asyrah Islam Nusantara…h. 14-15*

[108] Hal-hal berkaitan dengan ajaran yang dinamis dalam syariat memiliki standar umum dalam praktik muamalah dan siyasah syar'iyah yaitu berprinsip lima pokok tujuan syari'at (*maqashid Syari'ah*). Ibid., h. 12

[109] Jaenal Arifin, *Kamus Ushul Fiqih*, ……h.242-243).

pada kemaslahatan hakiki dan universal. Sedangkan *sadduż żarī'ah* mencegah segenap akses yang secara lahir mubah dan halal, namun kuat dugaan bahwa ia adalah akses melakukan perbuatan yang dilarang.

Metode *solutif* (*fathuż żarī'ah*)inilah yang tampaknya sedang dikembangkan oleh para penggiat Islam Nusantara dalam dakwah kultural sebagaimana terlihat dalam tujuh strategi kebudayaan Islam Nusantara (*al-Qowā'id as-sab'ah*) yang lahir Pada rapat kerja nasional Lembaga Seniman Budayawan Musmin Indonesia (Rakernas LESBUMI) pada 27 dan 28 Januari 2016 di gedung PBNU Jakarta. Khusus poin pertama dan ketiga yang berbunyi: "(1) Menghimpun dan mengosolidasi gerakan yang berbasis adat istiadat, tradisi, dan budaya Nusantara; dan (3) Membangun wacana independen dalam memaknai kearifan lokal dan budaya Islam Nusantara secara ontologis dan epistimologis keilmuan" [110] terlihat jelas usaha para penggerak Islam Nusantara untuk bersikap moderat bahkan mengakomodasi dan menggalang kekuatan untuk merangkul, memberdayakan, meng- hidupkan, dan menjadikan setiap kebudayaan lokal (*local wisdom*) sebagai corong dakwah Islam yang akomodatif terhadap setiap kreasi manusia.

Namun agar usaha menghimpun dan mengosolidasi yang tercermin dalam usaha meng- hidupkan, mengakomodasi, mengga- lang, merangkul, dan member- dayakan setiap budaya tidak malah terjerumus dalam sebuah mafsadat, maka perlu diperhatikan makna *żarī'ah* yang terkandung dalam metode preventif (*sadduż żarī'ah*) sebagaimana di bawah ini:

Pertama, Jika sebuah budaya yang akan diakomodasi dan dikonsolidasi tersebut lahir dari rahim non-Islam dan nyata-nyata penuh tindakan yang bertentangan dengan syariat (*aż-żarī'ah al-mufḍiyah ilāl mafsadah al-yaqīniyah*),[111] maka tindakan pertama yang harus dilakukan

---

[110] *Tujuh Strategi Kebudayaan Islam Nusantara Tangkal dampak Globalisasi.* 2016.(online). (www.islamnusantara). Diakses tanggal 1 Agustus 2017

[111] Menolak atau mencegah dampak negative merupakan salah satu metode yang ditawarkan oleh ulama' dalam mewujudkan kemaslahatan atau mewujudkan Islam yang Rahmatalli'alamiin. M. Subhan, dkk. *Tafsir Maqashidi (Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah,* (Kediri : Lirboyo Press, 2013), h. 1

adalah mendemitologi dan merubah substansi kebudayaan tersebut. Seperti kebudayaan tahlilan tujuh hari, empat puluh hari, dan seratus hari masyarakat Jawa ketika ada keluarga yang meninggal dunia. Awalnya kebudayaan tersebut lahir dari kebiasaan masyarakat Hindu kemudian diadopsi oleh generasi awal Islam Nusantara dengan terlebih dahulu mendemitologi kandungan kesyirikan di dalamnnya lalu menggantinya dengan ketauhidan. Jadi dalam kerangka metode ini, mengadopsi budaya kumpul-kumpul selamatan kematian kemudian mendemitologi dan merubah substansinya adalah sebuah proses penerapan metode solutif sekaligus preventif dalam kajian Usul Fikih.

Kedua, Jika budaya tersebut lebih dominan mengandung kemaslahatan dari pada kemafsadatan, baik secara badaniah atau akidah (*mā kāna ifḍō'uhu ilāl mafsadah nādiron wa qolīlan, fatakūnu maṣlahatuhu hiyā ar-rōjihah*) maka Fikih sangat menganjurkan untuk mengadopsi hasil kreasi akal, budi, dan cita rasa manusia tersebut. Contoh yang tepat bagi poin ini adalah ketenangan hati masyarakat Islam Jawa menggunakan kitab Primbon sebagai dasar analisis kekuatan, kelemahan, peluang, dan hambatan (SWOT) setiap aktivitas yang akan mereka kerjakan berdasarkan *local wisdom* yang mereka yakini. Jenis budaya ini tidak boleh dikategorikan sebagai sebuah tindakan syirik, bid'ah, atau khurofat sebab bagi muslim Jawa penggunaan kitab Primbon (kitab yang berisikan ramalan perhitungan hari baik, pengeta- huan kejawaan, rumus ilmu gaib seperti rajah, mantra, doa, tafsir mimpi dan sistem bilangan untuk menghitung hari mujur, mengadakan selamatan, mendirikan rumah, memulai perjalanan dan mengurus segala macam kegiatan yang penting, baik bagi perorangan maupun masyarakat) adalah hanya sebagai ikhtiyar mereka menggapai kebaikan rizki dan karunia Tuhan Semesta Alam.

Jika kebudayaan tersebut lebih dominan kemafsadatannya dari pada kemaslahatannya (*aż-żarī'ah al-mufḍiyah ilā mafsadah rojihatan*) maka cara mengadopsi budaya tersebut adalah dengan cara demitologi dan merubah substansinya. Dalam tradisi muslim Jawa contoh aplikatif dari poin ketiga ini adalah acara *bedol* desa dan selametan desa yang biasanya dilakukan di sekitar sumber mata air (*petren.* Jawa). Tradisi ini telah

dilakukan secara turun-temurun, yang dalam periode sebelum dilakukan demitologi dan perubahan substansi penuh dengan berbagai hal yang bertentangan dengan akidah dan syariat: Fikih. Maka jalan tengah yang harus ditempuh sebelum mengakomodasi, membudayakan, kemudian menjadikan tradisi *bedol* desa tersebut media dakwah Islam melalaui metode solutif (*fathuż żarī'ah*) adalah mendemitologi dan merubah substansi negatifnya menjadi substansi positif, walaupun tanpa pelebelan sesuai syariat Islam di belakang namanya: *Bedol* Desa Syar'i.

Secara lebih simpel Abdurrahman as-Sa'di (1889-1956 M) meringkas metode solutif atau preventif dalam sebuah kaidah "*al-wasā'il lahā hukmul maqōsid, famā lā yatimmu al-wājibu illā bihī fahuwa wājibun, wamā lā yatimmu al-masnūnu illā bihī fahuwa masnūnun, wa ṭurūqul harōmi wal makrūhāti tābi'ātun lahā, wa wasīlatul mubāhi mubāhun*: hukum sebuah pelantara adalah sama seperti tujuannya; maka akses suatu kewajiban adalah wajib, akses perkara sunah adalah sunah, sebagaimana akses aktivitas haram, makruh, dan mubah adalah juga haram, makruh, dan mubah".[112]

Metode Adat (*Al-'ādat: Habit, Costum, Practice***)** Dalam bahasa Indonesia adat memiliki tiga makna, yaitu: (1) aturan yang lazim diturut atau dilakukan sejak dahulu kala, (2) cara yang sudah menjadi kebiasaan: kebiasan, dan (3) wujud gagasan kebudayaan yang terdiri atas nilai-nilai budaya, norma, hukum, dan aturan yang satu dengan lainnya berkaitan menjadi suatu sistem. Pengertian bahasa Indonesia tersebut senada dengan pengertian adat dalam bahasa Arab yang berbunyi "kebiasaan yang terus menerus terulang". Sedangkan dalam terminologi Usul Fikih, adat bermakna sesuatu yang terus terulang tanpa ada ketergantungan dengan rasio". Menurut Ibnu Abidin (1783-1836 M), dalam Usul fikih terdapat sebuah terma yang menjadi sinonim dari adat yaitu *'urf*. Sinonim sebab pengertian *'urf* adalah sebuah aktivitas yang telah menjadi kebiasaan umat manusia baik berupa perbuatan yang mashur di antara mereka (*al-'urfu al-'amalī*) atau berupa ucapan sebuah bahasa yang

[112] Abdurrohman as-Sa'di, *al-Qowā'id wal Uṣūl al-Jāmi'ah,* Cet. II, Riyad: Darul Waton, 2001. h. 27

memiliki makna khusus di antara mereka (*al-'urfu al-qoulī*).[113] Berdasarkan kesinoniman adat dan *'urf* maka terminologi yang mampu mengakomodasi keduanya adalah sebuah aktivitas, baik berupa ucapan atau perbuatan yang telah melekat dalam jiwa dan diterima oleh khalayak luas yang berakal sehat dan terjadi secara berkelanjutan sejak dahulu kala menjadi sebuah tradisi suatu masyarakat.

Penggunaan kerangka metode adat dalam memahami dakwah dan karakteristik Islam Nusantara semakin menemukan momentumnya seiring dipublikasikannya tujuh strategi kebudayaan Islam Nusantara (*al-Qowā'id as-sab- 'ah*) oleh LESBUMI atas restu PBNU seperti di bawah ini: *pertama,* Menghimpun dan mengosolidasi gerakan yang berbasis adat istiadat, tradisi dan budaya Nusantara. *Kedua,* Mengembangkan model pendidi- kan sufistik (*tarbiyah* dan *ta'lim*) yang berkaitan erat dengan realitas di tiap satuan pendidikan, terutama yang dikelola lembaga pendidikan formal (Ma'arif) dan Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI). *Ketiga*, Membangun wacana independen dalam memaknai kearifan lokal dan budaya Islam Nusantara secara ontologis dan epistimologis keilmuan. *Keempat*, Menggalang kekuatan bersama sebagai anak bangsa yang bercirikan Bhineka Tunggal Ika untuk merajut kembali peradaban Maritim Nusantara. *Kelima*, Menghidupkan kembali seni budaya yang beragam dalam ranah Bhineka Tunggal ika berdasarkan nilai kerukunan, kedamaian, toleransi, empati, gotong royong, dan keunggulan dalam seni, budaya, dan ilmu pengetahuan. *Keenam*, Memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi untuk mengembangkan gerakan Islam Nusantara. *Ketujuh*, Mengutamakan prinsip juang berdikari sebagai identitas bangsa untuk menghadapi tantangan global.[114]

Itulah tujuh kaidah yang oleh para penggiat Islam Nusantara, khususnya LESBUMI dipergunakan sebagai dasar dakwah kultural Islam Nusantara. Lebih dari itu *website* resmi Islam Nusantara juga memposting *containt* khusus untuk menampilkan dan merealisasikan Saptawirakrama

---

[113] Wahbah Zuhaili, *Ushul Fqh wa adillatuhu*…..h.829

[114] *Inilah Saptawirakama Lesbumi, Tujuh Strategi Kebudayaan Islam Nusantara.* 2016.(online). (www.nu.or.id/post/read/65349). Diakses tanggal 26 Juli 2017.

pertama, ketiga, keempat, dan kelima dalam kolom "Budaya". Sampai saat ini, Selasa 1 Februari 2016 kolom tersebut telah banyak memposting berbagai adat dan kebudayaan Nusantara yang sesuai dengan hukum Islam berbasis *local wisdom* seperti Haul Habib Ali Pengarang Kitab *Simtudduror* (1 Februari 2016), pawai Panjang Jimat *alā* Habib Lutfi Pekalongan (16 Januari 2016), tradisi Bale Suji dalam peringatan maulid Nabi saw di Bali (3 Januari 2016), Tradisi Gredoan: Ajang mencari jodoh dalam peringatan maulid Nabi saw di Banyuwangi (3 Januari 2016), Tradisi Jamasan Gong Kyai Pradah di Blitar (30 Desember 2015), tradisi Bayun Maulud dalam rangkaian peringatan maulid Nabi saw di Banjar Kalimantan Selatan (23 Desember 2014), Seri Langgam Jawa: Tilawah Arab dan Tilawah Lokal di Indonesia (23 Juni 2015), dan lainya.[115]

Kesemua postingan mulai kaidah Saptawirakama sampai upaya para penggiat Islam Nusantara tersebut di samping jelas akan membangkitkan rasa cinta pada produk budaya Nusantara yang telah atau belum diakulturasi atau diasimilasi dengan Islam tentu juga akan mampu melahirkan, memupuk, mengembangkan, dan melestarikan ketahanan berbangsa dan bernegara serta cinta tanah air yang tercermin kuat dalam identitas suatu bangsa yang superior dan berdikari dalam menghadapi globalisasi produk kapitalisme global sebagaimana ungkap ketua LESBUMI PBNU KH. Agus Sunyoto. [116]Adapun langkah-langkah perumusan metodologi adat dalam menyikapi budaya, adat istiadat, dan tradisi masyarakat Nusantara adalah menentukan (1) hukum dasar kreasi terciptanya adat, (2) bentuk adat (*mauḍū'*), (3) cakupan dan cakrawala adat (*syumūl wa iṭōr*), (4) pandangan dan penilaian syariat pada adat (*al-iqrōr wal-i'tibār*), (5) syarat adat yang patut diakomodasi, (6) ragam kaidah yang berhubungan dengan adat, dan (7) contoh aplikasi metodologi.

Pertama, hukum dasar berkreasi menciptakan adat. Dalam kesempatan yang lalu telah disebutkan bahwa dalam masalah jenis adat, prosfesi, atau perdagangan berlaku kaidah "dasar dalam ketiganya adalah mubah dan diserahkan pada daya kreatifitas manusia asal tidak

[115] www. NU Islam Nusantara diakses tanggal 28 Juli 2017
[116] www.nu.or.id, diakses pada tanggal 12 Juli 2017

bertabarakan dengan syariat". Dengan kata lain, berkreatifitas beradasarkan daya potensi untuk membentuk berbagai adat, tradisi, dan budaya bukanlah termasuk kategori bid'ah.[117]

Kedua, bentuk adat (*mauḍū'*). Dalam kategori ini, adat punya dua variasi, yaitu *lafẓī* dan *'amalī*: *verbal* dan *actual habit.* Yang pertama bermakna kebiasaan manusia dalam menggunakan suatu kata untuk suatu makna khusus. Sedangkan yang kedua bermakna sebuah praktik yang dibiasakan manusia. Dasar pembagian ini adalah usaha manusia untuk merealisasikan kemaslahatan mereka dengan baik, optimal, dan mudah dalam kehidupan individual atau kolektif.

Ketiga, cakupan dan cakrawala adat (*syumūl wa iṭōr*). Kajian Usul Fikih membagi cakrawala cakupan adat menjadi dua, yaitu *al-'ām* dan *al-Khōṣ*: *general habit* dan *special habit. General Habit* berarti tradisi yang berlaku di seluruh penjuru dunia. Sedangkan *special habit* adalah tradisi yang berlaku khusus dalam sebuah negara, daerah, atau komunitas tertentu.

Keempat, pandangan dan penilaian syariat pada adat (*al-iqrōr wal-i'tibār*). Berdasarkan sudut pandang ini, adat terbagi menjadi *aṣ-ṣahīh:valid habit* dan *al-fāsid: invalid habit.* Dinyatakan sebagai *valid habit* jika tradisi suatu masyarakat tidak bertentangan dengan syariat. Dikatakan sebagai *invalid habit* jika tradsi suatu masyarakat bertabrakan dengan syariat.[118] *Kelima,* syarat adat yang patut diakomodasi ada empat, yaitu (1) berlaku secara terus menerus dalam setiap kondisi dan situasi (*muṭṭorid*), (2) tetap berlaku: tidak berubah ketika diadopsi dalam hukum syariat (*qō'iman 'inda insyā'it taṣorrufi*), (3) penggunaan adat tersebut berlaku di antara masyarakat yang sedang berinteraksi dengannya ('*adāmu ta'arrud*), dan (4) tidak bertentangan dengan teks syariat .[119]

Keenam, ragam kaidah tentang adat. Di antara ragam kaidah fikih yang bisa diterapkan dalam menyikapi adat, tradisi, dan budaya suatu

---

[117] As-Syatibi, *al-I'tiṣōm,* Riyad: Maktabah ar-Riyad al-Hadisiyah, tt. 78

[118] Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh*….h. 833-835.

[119] Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh*…. h. 846-849

masyarakat adalah (1) adat bisa dijadikan landasan dan indikator sebuah hukum yang tidak memiliki dasar teks normatif: al-Quran dan as-Sunah (*al-'ādat al-muhakkamah*), (2) tradisi suatu masyarakat adalah argumentasi yang wajib dipraktekkan (*isti'mālun nāsi hujjatan yajibul 'amalu bihā*), (3) tradsi yang sahih adalah tradisi yang berlaku secara luas atau dominan (*innamā tu'tabaru al-ādatu iżaṭṭorodat aw golabat*), (4) makna hakiki harus ditinggalkan karena ada indikator suatu tradisi masyarakat (*al-haqīqotu tutroku bid dilālat al-'ādati*), (5) penspesifikan sebuah makna berdasarkan tradisi suatu masyarakat hukumnya seperti pengkhususan makna berdasarkan syariat (*at-ta'yīn bil 'urfi katta'yīn bin naṣṣi*), dan (6) tidak diingkari berubahnya hukum berdasarkan adat, tradisi, atau budaya sebuah masyarakat sebab perubahan masa (*lā yunkaru tagoyyuru al-ahkām bi tagoyyuri al-azmān*).

Metodologi *al-Istiṣlāh* yang tertumpu pada kemaslahatan untuk memperjelas pemahaman tentang Islam Nusantara sangatlah urgen. Sebab dengan metode ini akan semakin jelas kerangka berpikir dan bersikap dalam berbangsa, bernegara, dan berpolitik yang selama ini dipegang, dilestarikan, dan dikembangkan oleh Nahdlatul Ulama kemudian direvitalisasi oleh para penggiat Islam Nusantara. Sebuah doktrin berbangsa, bernegara, dan berpolitik yang berbasis kemaslahatan umat sebagaimana pernah dinyatakan oleh Ibnu Uqoil (1040-1119 M)

اَلسِّيَاسَةُ كُلُّ فِعْلٍ تَكُوْنُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ, وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ, وَإِنْ لَمْ يَضَعْهُ الرَّسُوْلُ وَلَانَزَلَ بِهِ وَحْيٌ. وَمَنْ قَالَ: "لَاسِيَاسَةَ إِلَّا بِمَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ فَقَدْ غَلَطَ وَغَلَّطَ الصَّحَابَةُ فِي شَرِيْعَتِهِمْ".

Artinya : "Politik adalah setiap aktivitas yang karenanya setiap manusia lebih dekat pada kemaslahatan, jauh dari kemafsadatan, walaupun rasul tidak pernah mengundang-ngundangkannya sebagaimana wahyu juga tidak pernah turun (menjelaskannya). Oleh sebab itu, barang siapa berkata: "politik harus berdasarkan nas syariat maka sungguh dia telah salah dan menyalahkan para sahabat (Rasul saw) dalam bersyariat".

"Salah", itulah stempel yang dilekatkan Ibnu Uqoil pada setiap aktivis Islam dan ulama dakwah yang beranggapan bahwa dalam berpolitik seseorang harus selalu berpegangan pada teks-teks normatif,

baik al-Quran atau as-Sunnah. "Salah", sebab pada dasarnya dalam realita berpolitik, banyak Sahabat Rasul saw yang mengembangkan gaya berpolitik mereka tanpa terlebih dahulu melihat pada teks-teks syariat tapi hanya berdasarkan kemaslahatan sebagaimana ungkapan al-Qorofi (W. 1285 M) di bawah ini:

إِنَّ الصَّحَابَةَ عَمِلُوْا أُمُوْرًا لِمُطْلَقِ الْمَصْلَحَةِ لَالِتَقَدُّمِ شَاهِدٍ بِالْإِعْتِبَارِ

Artinya : "Sesungguhnya para sahabat telah memutuskan banyak hukum berdasarkan kemaslahatan yang mutlak, tanpa didahului penelitian terhadap teks-teks syariat.[120]

Berlandaskan statmen Ibnu Uqoil dan al-Qorofi di atas, maka pembahasan tentang metodologi *iṣtiṣlāh* akan difokuskan pada (1) definisi *iṣtiṣlāh,* (2) pengertian maslahat, (3) sudut pandang syariat pada maslahat, (4) cakupan maslahat secara spesifik, (5) cara menentukan sebuah maslahah (6) kaidah maslahat dan mafsadat dalam suatu realitas, (7) syarat mengamalkan *iṣtiṣlāh,* dan (8) contoh aplikatif.[121]

Pertama, dalam bahasa Arab terma *iṣtiṣlāh* bermakna mencari kemaslahatan. Sedangkan secara terminologi, ia bermakna penetapan hukum pada suatu perkara yang tidak ditegaskan dalam *naṣ*atau *ijma'*atas pertimbangan *maṣlahah mursalah,* yaitu sebuah kemaslahatan yang tidak disikapi oleh *syāri'* baik dalam bentuk negasi (*ilgō'*) atau afirmasi (*i'tibār*). Berdasarkan definisi ini, maka ulama Usul Fikih madzhab Hambali menyebut metode *iṣtiṣlāh* dengan *maṣlahah mursalah*.Dalam makalah ini juga akan diberlakukan hukum kesamaan antara keduanya. Artinya, metode *iṣtiṣlāh* adalah metode *maṣlahah mursalah* dan *maṣlahah mursalah* adalah *iṣtiṣlāh.*

Kedua, dalam bahasa Indonesia, maslahat bermakna "sesuatu yang mendatangkan kebaikan, keselamatan, faedah, dan guna" . Pengertian tersebut senada dengan pengertian maslahat secara etimologi bahasa Arab, yaitu "mendatangkan kemanfaatan dan menolak kerusakan". Maka berdasarkan makna leksikal Arab ini, suatu maslahat pasti memiliki dua

---

[120] Wahab Khalaf, *Ushul Fiqh,* (Mesir : Darul maktabah, 1995), h. 82.

[121] Shihāb al-Dīn Abu 'l-Abbās Al-Qarafi, *Kitab al-ihkam fi tamyiz al-fatawa an al-ahkam wa tasarrufat al-qadi wal-imam.*

sudut pandang, yaitu perspektif afirmasi berupa melahirkan kemanfaatan dan perspektif negasi berupa peniadaan, penanggulangan, atau penyangkalan suatu kerusakan.

Ketiga, berdasarkan sudut pandang pengafirmasi atau penegasian syariat, maka kemaslahatan itu ada tiga macam sebagaimana di bawah ini:

1. *al-Maṣōlih al-mu'tabaroh: Accredited interest,* yaitu kemaslahatan yang diakui oleh *Syari'* karena dia telah menyariatkan berbagai bentuk hukum untuk memperolehnya. Misalnya menjaga agama, jiwa, akal, harga diri, dan harta yang tercover dalam hukum jihad untuk menjaga agama, disyariatkan qisos untuk menjaga keberlangsungan jiwa (kehidupan), dera bagi para pemabuk untuk menjaga kesehatan akal, hukuman zina bagi pelaku zina, hukum qodzaf bagi penoda keehormatan orang lain sebab telah melepaskan tuduhan zina, dan potong tangan untuk merealisasikan keselamat- an harta. Jenis kemaslahatan ini mencakup semua semua kemas- lahatan yang terdapat dalam *naṣ syāri'.*
2. *Al-maṣlahah al-mulgoh: discredited interest,* yaitu kemaslahatan spekulatif, tidak substantif, dan tidak realistis (*mutawahhimatun goiru haqīqotin aw marjūhatun*) yang dibatalkan dan tidak diakui oleh *syāri'* baik berdasarkan *naṣ*atau ijmak. Seperti kemaslahatan bunga riba yang diperoleh oleh para bankir, pemodal, dan lainnya dalam usaha melipat gandakan harta mereka.
3. *Al-maṣlahah al-mursalah: unres- tricted interest,* yaitu setiap kemaslahatan yang tidak diketahui adanya dalil syariat yang membatalkan (*ilgō'uhā*) atau mengakuinya (*i'tibāruha*), namun dalam kemaslahatan tersebut ada keterkaitan dengan hukum tertentu yang mengandung unsur terwujudnya kemaslahaan dan tertolaknya kemafsadatan. Seperti sebuah kemaslahatan yang terkandung dalam tuntutan kodifikasi al-Quran, pembukuan hadis, pengangkatan kepala negara yang tidak ideal padahal ada yang lebih ideal tapi malah akan berdampak positif pada perjalanan perpolitikan suatu negara, dan lain-lain.

Keempat, Berdasarkan kaidah bahwa kemaslahatan manusia itu selalu berkembang seiring ruang dan waktu yang melingkupinya, maka Imam Ghazali Said dalam pengantar editornya dalam buku Ahkamul Fuqoha: Solusi Hukum Islam Nahdlatul ulama (1926-2004) membagi kemaslahatan menjadi dua, yaitu:

1. Dalam pendekatan hukum baik melalui pendekatan *istidlāliyah: deduction* atau *istiqrō'iyah: induction* tempo dulu, Nahdlatul Ulama merumuskan cakupan maslahat pada enam bentuk, yaitu: perlindungan terhadap agama (*hifẓud dīn*), perlindungan pada jiwa (*hifẓun nafsi*), perlindungan terhadap harta benda (*hifẓul māli*), perlindungan terhadap akal (*hifẓul 'aql*), perlindungan terhadap keturunan (*hifẓun nasli*), dan perlindungan terhadap kehormatan (*hifẓul'irḍi*).
2. Dalam pendekatan hukum baik melalui pendekatan *istidlāliyah: deduction* atau *istiqrō'iyah: induction* di era modern ini, Nahdlatul Ulama merumuskan kemaslahatn dalam bentuk keadilan (*al-'adālah*), hak asasi manusia (*al-huqūqul insāniyah*), persamaan derajat (*al-musāwah wa al-tawāzun*), perlindungan terhadap lingkungan hidup (*hifẓu al-bī'ah*), permusyawaratan (*as-syūrō*), dan toleransi (*at-tasāmuh*) yang kesemuanya bersifat universal, asasi, dan tetap tidak boleh dinodai.

Kelima, untuk mengetahui kategori maslahah yang diafirmasi oleh syariat sehingga kita bisa membedakannya dari maslahah yang mursalah maka di bawah ini ada lima kemungkinan yang bisa diterapkan:

1. Memahami maksud syariat berdasarkan bahasa syariat, yaitu bahasa Arab. Kenapa demikian? Sebab sumber syariat Islam termaktub dengan tinta arab, maka kita juga harus memahami tujuan syariat-Nya berdasarkan bahasa Arab.
2. Memahami perintah dan larangan syariat perspektif perintah dan larangan itu sendiri atau perspektif alasan suatu larangan dan perintah disyariatkan.
3. Tujuan primer dan tujuan sekunder pensyariatan sebuah hukum.

4. Pendiaman *syārī'*terhadap suatu permasalahan tanpa memberikan legalitas formal padanya padahal segala perangkat pelabelan sudah ada. Maka, dalam kondisi seperti ini, solusinya adalah menyesuaikan hukum permasalah tersebut sebagaimana kadar yang telah diberikan syariat tanpa ada penambahan dan pengurangan.
5. *istiqrō'iyah: induction.*[122]

Keenam, di antara kaidah fikih yang bisa dipergunakan untuk membredel kemaslahatan atau dan kemafsadatan dalam sebuah problematika adalah:

1. Menegasikan kemafsadatan lebih didahulukan dari pada mengafirmasi kemaslahatan (*dar'ul mafāsidi muqoddamun 'alā jalbil masōlihi*).
2. Kemaslahatan yang paling rendah kualitasnya harus dikorbankan untuk mempertahankan kemaslahatan yang lebih besar (*tufawwatu adnal maslahataini lihifẓi a'lāhumā*).
3. Kemaslahatan umum lebih diprioritaskan dari pada kemaslahatan khusus (*al-maṣlahatul 'āmatu tuqdamu alāl maṣlahah al-khōṣṣotu*).
4. Bahaya yang kualitasnya lebih berat harus ditolak dengan bahaya yang lebih ringan (*al-ḍorōrul asyad yuzālu biḍḍorōr al-akhof*).
5. Suatu bahaya tidak boleh dinegasikan dengan bahaya yang kadar kualitasnya sama (*aḍ-ḍorōr lā yuzālu bi miṡlihi*).
6. Bahaya yang bersifat khusus boleh ditanggung untuk menolak bahaya yang bersifat umum (*yutahammaluḍḍorōrul khōṣṣotu li daf'iḍ -ḍorōr al-'āmmati*).
7. Situasi bahaya memperbolehkan sesuatu yang dilarang (*aḍ-ḍorūrotu tubīhul mahẓūrōtu*).
8. Kebolehan yang berdasarkan hukum bahaya, kadar ukurannya harus disesuaikan kualitas bahaya itu sendiri (*aḍ-ḍorūrotu tuqdaru biqodarihā*).[123]

---

[122] Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, (Herndon : al-Ma'had al-'alami li al-Fikr al-Islami, 1995), h. 235,236,238,243,&245.

[123] Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*…..h. 231-232

9. Ijtihad para pelaksana hukum positif harus berdasarkan kemaslahatan (*ijtihādul a'immati hasbal maṣlahati*).
10. Pelantikan calon pemimpin yang paling ideal (paling maslahat) kemudian paling ideal dari beberapa calon yang ada adalah berdasarkan kemaslahatn sebuah zaman (*taulitaul aṣlah fal' aṣlah minal maujūdīna wakullu zamānin bihasabihi*).[124]

Ketujuh, untuk menghindari penggunaan metode *istiṣlāh* secara serampangan berdasarkan hawa nafsu, yang akhirnya malah kontra produktif dengan kemaslahatan itu sendiri, maka ada lima syarat yang harus ditempuh ketika mengoprasionalkan metode ini. Kelima peraturan tersebut adalah:

1. Kemaslahatan yang ingin direalisasikan harus bersifat realistis bukan sekedar bersifat spekulatif.
2. Kemaslahatan tersebut harus bersifat umum, bukan hanya bersifat khusus.[125]. Kemaslahatan yang terlepas dari teks syariah dalam pengafirmasi atau penegasian tersebut harus tidak bertentangan dengan teks syariat, bahkan maslahat tersebut harus mendekati kemaslahatan hukum yang diafirmasi oleh syariat.
3. Maslahat tersebut harus bisa diterima akal sehat.
4. Muara maslahat harus berupa perlindungan pada cakupan maslahat yang paling asasi atau menghilangkan kesempitan dalam kehidupan umat manusia.[126]

Kedelapan, contoh dan penerapan metodologi *istiṣlāh.* Dalam poin ketujuh ini, permasalahan tentang bentuk negara, pelaksana negara, dan mekanisme pemilihan pelaksana negara adalah contoh yang paling sesuai dalam penerapan metode ini. Sehingga secara aplikatif, metode ini bisa memberikan sumbangsih pada sikap moderat dalam berbangsa, bernegara, dan berpolitik di bumi Nusantara kemudian secara otomatis bisa memberi kesadaran bahwa tujuan dalam berpolitik adalah

---

[124] Abu Bakar Jabir al-Jazairi, *Aisarut Tafaasir*…..h. 439 & 448

[125] Abd. Wahab Kholaf, Ilmu Ushul Fiqh, ……h..3

[126] Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqh,(t.t: Dar al-Fikr al'Arabi, t.th), 246-247

menciptakan sebuah kemaslahatan tanpa memandang bentuk negara, pelaksana negara, atau mekanisme pemilihan kepala negara.

Berdasarkan pemikiran *istiṣlāh* inilah terjawab ketiada samaan bentuk negara, mekanisme penyelenggaraan negara, dan tata cara pemilihan kepala negara di dunia Islam dalam sejarah peradaban Islam klasik sampai kontemporer. Mulai yang berbentuk negara serikat seperti dalam bentuk khilafah atau negara kesatuan seperti indonesia, monarki absolut seperti Arab Saudi , demokrasi dalam pemilihan kepemimpinan seperti Indonesia dan Pakistan, mandataris: *warōṡah* kasus kerajaan Islam Saudi Arobia, dan *wilāyatul faqīh* Iran. Berbeda, karena dalam berpolitik yang dikedapankan adalah kemaslahatan umat (*maqōṣid*), bukan semata teks syariat (*wasīlah*). Kemaslahatan yang tidak pernah dinegasikan atau diafirmasi oleh teks-teks syariat sebab terma bentuk sebuah negara, mekanisme pimilihan, dan tata pelaksanaan negara lahir dari rahim peradaban modern, yang terminologinya belum ada ketika teks normatif syariat: al-Quran dan as-Sunah turun dan muncul berdialektika dengan pembacanya. Inilah sebuah pemahaman yang dirumuskan dengan apik oleh Ibnu Rusyd (W. 520 H) dalam *Bidāyah al-Mujtahid* dengan ungkapan, "*sesungguhnya berbagai realitas manusia itu tidak terbatas (terus terbaharui) sedangkan teks-teks syariat dan sunah nabi: perbuatan dan pernyataan serta ikrar beliau saw telah berhenti. Maka tidak mungkin membandingkan secara langsung sesuatu yang telah berhenti dengan sesuatu yang terus berkembang terus menerus*" .[127]

أَنَّ الْوَقَائِعَ بَيْنَ أَشْخَاصِ الْنَاسِيْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَالنُّصُوْصُ، وَالْأَفْعَالُ، وَالْإِقْرَارَاتُ مُتَنَاهِيَةٌ، وَمُحَالٌ أَنْ يُقَابَلَ مَا لاَ يَتَنَاهَى بِمَا يَتَنَاهَى.

Senada dengan Ibnu Rusyd, Abu Hamid al-Ghazali (1508-1111 M) menyatakan bahwa dalam situasi dan kondisi di mana seorang fakih tidak bisa lagi menggunakan teks normatif, maka dia boleh bahkan harus berijtihad secara mandiri sesuai dengan ruang dan waktu tempat dia berada. Sebab ketiadaan teks-teks syariat tetaplah mewajibkan seseorang

[127] Ibn Rusdy, *Bidayatul Mujtahid,*(tt : Dar al-Kutub Islamiyah, tth), h. 5

berijtihad berdasarkan kaidah "*sesungguhnya teks-teks syariat itu terbatas sehingga tidak mungkin bisa memuat setiap realitas yang tidak terbatas* (*innan nuṣūṣal mutanāhiyah lā tastau'ibul waqō'i'a goirol mutanāhiyah*)"[128]

B. Temuan Moderasi Islam Nusantara

1. Moderasi Islam Nusantara Perspektif Konsep dan Metodologi.

Terminologi atau istilah merupakan wadah bagi muatan makna tertentu. Jika kita melihat terminologi sebagai sebuah 'wadah', maka tidak ada masalah bagi siapapun juga untuk meletakkan terminologi tertentu pada disiplin ilmu tertentu. Tetapi jika kita melihat 'isi' yang digolongkan dalam terminologi tertentu, maka kita dituntut untuk jeli dan kritis dalam memahami dan mengikutinya.[129]

Terlepas dari apakah istilah itu berkonotasi negatif maupun positif, terdapat dua istilah yang menggambarkan sikap pengelompokan umat Islam ke dalam dua kelompok atau istilah mainstream, yaikni *moderat* dan *fundamental*. terminologi moderat mengandung makna dan pengertian yang beragam. Graham E. Fuller[130] menyatakan bahwa muslim moderat adalah siapa saja yang meyakini demokrasi, toleransi, melakukan pendekatan anti kekerasan terhadap politik, dan perlakuan yang setara terhadap kaum perempuan pada tataran hukum dan sosial.

---

[128] Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasyfa min 'ilm al-ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 591.

[129] Terdapat ungkapan telah dikenal para ulama muslim, "bahwa pemakaian terminologi dan kata tidak boleh digugat" Maksudnya perkataan ini bahwa bagi peneliti, penulis ataupun cendekiawan boleh menggunakan terminologi apa saja tanpa memandang lingkungan kebudayaan, kerangka berpikir, epistemologi atau filsafat dan dideologi yang melahirkan terminologi tersebut. karena terminolgi merupakan peradaban dan warisan dari setiap peradaban dalam berbagai disiplin ilmu yang ada dalam sebuah masyarakat. Lihat Muhammad Imarah, *Ma'rakatul Musthalahat, Bayna al-Gharbiy wa al-Islam* (Kairo; Nahdhah Mashriyyah, 2004) Cet. II, h. 12

[130] Graham E. Fuller adalah bekas wakil kepala the CIA's National Intelligence Council (Dewan Intelien Nasional CIA). Dia pernah bekerja sebagai pegawai urusan luar negeri Amerika di beberapa negara Timur Tengah selama hampir dua dekade dan bekerja pada RAND Corporation sebagai political scientis senior untuk masalah Timur Tengah. Dia telah banyak menulis tentang aspek politik Timur Tengah, Di antara bukunya yang pernah diterbitkan adalah *The Future of Political Islam* (Balgrave: 2003).

Lima alasan mengapa moderasi Islam Nusantara menjadi penting untuk dikaji di sini, antara lain: *Pertama*, karena sikap moderat (*wasatiyyah*) dianggap sebagai jalan tengah dalam memecahkan masalah, maka seorang muslim moderat senantiasa memandang moderasi sebagai sikap yang paling adil dalam memahami agama.[131]

Kedua, karena hakikat ajaran Islam adalah kasih sayang, maka seorang muslim moderat senantiasa mendahulukan perdamaian dan menghindari kekerasan pemikiran atau tindakan.[132]

Ketiga, karena pemeluk agama lain juga adalah mahluk ciptaan Tuhan yang harus harus dihargai dan dihormati, maka seorang muslim moderat senantiasa memandang dan memperlakukan mereka secara adil dan setara.[133]

Keempat, karena ajaran Islam mendorong agar demokrasi dijadikan alternatif dalam mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan, maka kalangan muslim moderat senantiasa mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan dan demokrasi.[134]

Kelima, karena Islam menentang tindakan diskriminasi secara individu maupun kelompok, maka kalangan muslim moderat senantiasa menjunjung tinggi kesetaraan, termasuk jender.[135]

Beberapa penjelasan yang dapat membantu pemahaman atas pengertian dari konsep moderasi (*al-wasathiyyah*) secara rinci akan diuraikan dalam pembahasan mengenai hakikat hubungan antara konsep moderasi tersebut dengan beberapa konsep lainnya, dimana konsep tersebut dikategorikan sebagai sebuah metode dalam cara berpikir,

---

[131] Abaza, A. *Islamic education perceptions and exchanges: Indonesian students in Cairo.* Paris: Cahier d'Archipel 23(1994). Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar, (terj.). Jakarta: LP3ES. 1999).h . 176

[132] A. Zaki, *Al-Azhar wa ma hawlahu min al-atsar*. Kairo: Haiatul Mishriyyah al-'Ammah, (1970).

[133] Azyumardi Azra, *Jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara.*(Bandung: Mizan, 1994) dan Nashr, *Al-Azhar al-syarif fi dhaw sirat a'lamihi al-ajilla,* (Kairo: Maktabah Wahbah. 1996)

[134] T. Jafizham, *Studenten Indonesia di Mesir*, (Medan: Sinar Deli, 1939).

[135] M.A.M.Khafagi, *Al-Azhar fi alfi 'am,* Beirut: Alam al-Kutub & Maktabat al-Azhariya, 1988).

berinteraksi dan berperilaku sesorang yang didasari atas sikap yang mendahulukan keseimbangan (*tawazun*), terutama dalam menyikapi dua situasi, kondisi, atau keadaan perilaku yang dimungkinkan untuk kemudian dianalisis dan diperbandingkan, sehingga dapat ditemukan sikap yang sesuai dengan kondisi tertentu yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama dan tradisi masyarakat.[136]

Moderat atau moderasi dalam perspektif Khaled Abou El Fadl senada dengan istilah modernis, progresif, dan reformis. Namun demikian istilah moderat dia pilih karena lebih tepat untuk menggambarkan kelompok yang ia hadapkan dengan kelompok puritan. Menurutnya istilah modernis mengisyaratkan satu kelompok yang berusaha mengatasi tantangan modernitas yang problem kekinian. Bukan hanya itu, Khaled juga mengklaim bahwa sikap moderasi menggambarkan pendirian keagamaan mayoritas umat Islam saat ini.

Khaled juga menghindari istilah progresif sebagai ganti dari moderat karena alasan isu liberalisme dan hubungannya dengan reformasi dan kemajuan. Menurutnya, progresivitas dan reformisme adalah sikap kaum elite intelektual dan tidak mewakili mayoritas umat Islam. Abou el-Fadl menggarisbawahi bahwa akar moderat telah ditanamkan oleh Rasulullah saw. yang diriwayatkan manakala beliau dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, Nabi selalu memilih jalan tengah.[137]

Karena sikap tengah tersebut, menurut Khaled muslim moderat adalah mereka yang menerima khazanah tradisi dan memodifikasi beberapa aspek darinya untuk memenuhi tujuan moral iman. Mereka percaya bahwa kehendak Tuhan tidak bisa sepenuhnya ditangkap oleh manusia yang terbatas dan fana. Kelompok moderat berpendapat bahwa peran manusia dalam membaca maksud Tuhan cukup besar, sehingga manusia turut memikul tanggung jawab atas hasil pembacaannya itu.

---

[136] Muchlis Hanafi, *Peran alumni Timur Tengah dalam mengusung wasathiyyat al-Islam*. Jakarta: Makalah Pertemuan Alumni Al-Azhar se-Indonesia, 2010).

[137] Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi, 2006), h. 27

Karena itu, kelompok moderat percaya bahwa sikap menghormati pendapat orang lain penting untuk dijunjung tinggi, asal memang dilandasi oleh sikap tulus dan tekun. Lebih lanjut, kelompok moderat menurut Khaled Abou El Fadl adalah mereka yang memilah antara hukum abadi yang ada di dalam pikiran Tuhan dan ikhtiar manusia dalam memahami dan mengimplementasikan hukum abadi tersebut. Artinya kelompok moderat melihat bahwa hukum Islam adalah produk manusia yang tak luput dari kemungkinan adanya kekeliruan, perubahan, perkembangan, dan pembatalan menyangkut sebuah ketentuan hukum. [138]

Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa, kata moderasi (*al-Wasathiyah*) berasal dari kata moderat (*wasath*) yang memiliki makna adil, baik, tengah-tengah, dan seimbang. Seseorang yang adil akan berada di tengah dan menjaga keseimbangan dalam menghadapi dua situasi atau keadaan. Bagian tengah dari kedua ujung sesuatu dalam bahasa arab disebut "*wasath*". Kata ini mengandung makna "baik" seperti ungkapan "sebaik-baik urusan adalah yang pertengahan" (*khairu umuuri awsathuha*). Logikanya bahwa yang berada ditengah-tengah akan terlindungi dari cela atau aib yang biasanya mengenai bagian ujung atau pinggir.[139]

Argumentasi lain menyebutkan bahwa kebanyakan sifat-sifat baik adalah pertengahan antara dua sifat buruk, seperti sifat berani di antara sifat takut dan sembrono, dan sifat dermawan di antara kikir dan boros. Pandangan ini dikuatkan oleh ungkapan Aristoteles yang mengatakan bahwa sifat keutamaan adalah pertengahan di antara dua sifat tercela.[140] Begitu melekatnya kata "*wasath*" dengan kebaikan sehingga pelaku kebaikan itu sendiri dinamakan juga dengan istilah "*wasith*" yang memiliki arti "orang yang adil", yang harus bersikap adil dalam memberi

---

[138] Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*……., h.182-183.

[139] Muchlis Hanafi, *Peran alumni Timur Tengah dalam mengusung wasathiyyat al-Islam*. …..h 29

[140] Yusuf Qardawi, *Al-kahasha'is al-ammah li al-Islam*. (Kairo: Maktabah Wahbah. 2001) h 221 & . *Al-shahwah al-Islamiyyah bain al-jumud wa al-tatharuf*. Kairo: Dar al-Syuruq,1996).

keputusan dan kesaksian.[141] Kata "*wasith*" ini kemudian diserap kedalam bahasa Indonesia menjadi "wasit" yang berarti penengah, perantara (dagang), penentu, pemimpin (pertandingan), serta pemisah atau pelerai (konflik).

Kata "*wasath"* dan derivasinya disebut sebanyak lima kali di dalam Al-Qur'an dengan pengertian yang sejalan dengan makna diatas. Pada mulanya, Abu al-Su'ud (seorang pakar tafsir) menulis, kata "*wasath"* dengan merujuk pada sesuatu yang menjadi titik temu semua sisi seperti pusat lingkaran. Kemudian berkembang maknanya menjadi sifat-sifat terpuji yang dimiliki manusia, karena sifat-sifat tersebut berada di tengah-tengah dari sifat-sifat tercela.[142] Dalam Surat Al-Baqarah (2:143), umat Islam disebut disebutkan di dalamnya sebagai "*ummatan wasathan"* karena mereka adalah umat yang akan menjadi saksi dan atau disaksikan oleh seluruh umat manusia, sehingga harus adil agar bisa diterima kesaksiannya. Atau harus berada di tengah, karena mereka akan disaksikan oleh seluruh umat manusia. Tafsir dari kata "*wasath"* pada ayat tersebut diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri dari Rasulullah SAW.

Selanjutnya, makna dari kata "*wasath*" tersebut telah banyak dijelaskan, terutama yang merujuk kepada Hadits Nabawy, selain dari penjelasan Al-Qur'an di atas. Ibn al-Atsir (pakar kosa kata Hadits) menjelaskan kata "*wasath*" dari kalimat sebuah Hadits yang berbunyi "*Khayru umuuri awsathuha"* sebagai sifat terpuji yang memiliki dua sisi yang tercela, yang mencakup sifat-sifat seperti dermawan atau pemberani. Sifat dermawan dianggap sebagai pertengahan antara sifat kikir dan boros, sedangkan sifat berani dianggap sebagai pertengahan antara sifat penakut dan sembrono. Manusia diperintahkan oleh Tuhan untuk menjauhi segala sifat yang tercela, yaitu dengan membebaskan diri dari sifat tersebut. Semakin jauh dari sifat tersebut maka dia akan semakin terbebas dari sifat tercela. Posisi yang paling jauh dari kedua sisi atau ujung tersebut adalah yang berada di tengahnya, dengan harapan bahwa

---

[141] Al-Najjar *Mu'jam alfazh al-Qur'an al-karim*. (Kairo: Majma'ul Lughoh al-Arabiyah. 1996), h. 248.

[142] Al-Su'ud Abu al-Su'ud , *Irsyad al-Aql al-Salim,* tt.1/123.

sesuatu yang berada di tengah akan terjauh dari sisi-sisi yang tercela.[143] Ringkasnya, dari pengertian di atas nampak bahwa kata "*wasath*" (tengah) memiliki makna "baik" dan "terpuji", yang pada dasarnya sangat berlawanan dengan kata "*tharf*" (pinggir) yang berkonotasi negatif. Alasannya bahwa orang-orang yang berada di tepi atau pinggir akan mudah tergelincir. Oleh karena kata "*wasath*" (tengah) menunjuk pada sesuatu yang menjadi titik temu semua sisi seperti pusat lingkaran (tengah), maka kata "*tharf*" (pinggir) jelas menunjuk pada sesuatu yang menjadi sisi paling pinggir dan ekstrim yang jauh dari titik temu lingkaran.

Terma moderat dalam Islam dikenal dengan istilah *wasathiyyah*[144] yang berarti kebenaran di tengah dua kebatilan, keadilan di tengah dua kezaliman, dan sikap tengah antara dua kubu ekstrim serta menolak sikap berlebihan. Moderat dalam Islam cenderung kepada sikap adil. Adil kepada keadaan dengan tetap berpegang kepada kebenaran yang dia yakini. Ia juga berarti menolak sikap berlebihan dalam memberi atau menolak, dan berada di antara sikap hidup hedonik permissif dan sikap kebiaraan Kristen. *Wasathiyyah* dalam Islam jauh dari sikap tidak jelas dalam menghadapi problema serta persoalan yang kompleks. Ia juga merupakan sebuah sikap tengah yang jauh dari sikap pragmatis dengan hanya berpihak pada salah satu kutub. [145]

Akar dari *wasathiyyah* dalam Islam banyak dijumpai dalam ayat-ayat al-Qur'an[146], maupun hadis-hadis Rasulullullah. saw. Dalam salah satu hadis diriwayatkan bahwa 'Aisyah ra berkata: "Rasulullah saw tidak memilih dua perkara dalam urusan Islam kecuali beliau mengambil yang lebih mudah di antara keduanya, selama bukan suatu dosa. Apabila

---

[143] Al-Atsir . *Jaami al-Ushul fi Ahaditsi al-Rasul*. tt *h.* 399

[144] Kalimat ini berasal dari bentuk kata kerja *wasatha* yang berarti di antara dua ujung (lihat Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dâr al-Shâdir cet.1, Vol VII hal:426) kata tersebut juga berarti adil atau pilihan (lihat Fairuz Abadi, *Kamus al-Muhith,* Vol 1 hal: 893, Software Maktabah Syamilah Vol II)

[145] Muhammad Imarah, *Ma'rakatul Musthalahat, Bayna al-Gharbiy wa al-Islam……..h..* 269

[146] Lihat al-Qur'an, Surat al-Furqan: 67, al-Israa': 26, al-Baqarah: 185

perkara itu dosa, maka beliaulah orang yang paling jauh dari perkara itu".[147]

Masih berhubungan dengan penjelasan di atas, umat Islam tidak diperkenankan mengikuti jalan orang-orang yang berlebih-lebihan (*ghuluw*). Tetapi diperintahkan untuk mengikuti jalan moderat yang lurus dan tidak menyimpang. Paling tidak, tujuh belas kali dalam sehari (dalam Al-Qur'an surat Al-Fatihah ayat 6-7), umat Islam diperintahkan untuk mengikuti jalan lurus di antara jalan yang menyimpang dari tujuan. Jalan lurus itu adalah jalan yang ditempuh oleh para Nabi, *shiddiqin, syuhada* dan *shalihin*, yaitu bukan jalan orang-orang yang dimurkai oleh Allah dan bukan pula jalan orang-orang yang berada dalam kesesatan. Rasulullah SAW sendiri mencontohkan bahwa di antara orang-orang yang dimurkai oleh Allah adalah orang-orang Yahudi, dan yang dianggap tersesat itu adalah orang-orang Nasrani.

Hanafi mengurai lebih lanjut mengenai karakteristik "*tawassuth*" dan "*tatharuf*" dalam penjelasan sebelumnya. Menurutnya, sikap keberagaman yang di tengah (*tawassuth*) adalah berlawanan dengan yang di pinggir (*tatharruf*).[148] Dalam bahasa Arab, kata "*tatharruf*" berkonotasi makna berlebihan, ekstrim, dan radikal. Kata "*tatharruf*" dalam Al-Qur'an diungkapkan dengan kata "*ghulluw*" (berlebih-lebihan) yang dijelaskan dalam Surat Al-Maidah (5: 77). Dalam teks ayat ini, Tuhan mengingatkan para *Ahlul Kitab* (Yahudi dan Nasrani) agar tidak bersikap berlebih-lebihan (*ghuluw*) dalam beragama dan bertindak dalam keseharian. Sikap "*ghuluw*" umat Yahudi tampak dalam sikap melampaui batas dengan membunuh para Nabi, serta berlebihan dalam mengharamkan beberapa hal yang telah dihalalkan oleh Tuhan, bahkan kecenderungan mereka yang berlebihan dalam hal-hal yang bersifat material. Adapun sifat berlebihan dari umat Nasrani adalah melakukan hal-hal yang berseberangan dengan umat Yahudi, yaitu dengan menuhankan Nabi,

---

[147] Diriwayatkan oleh lima Imam; Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Imam Malik, dan Imam Ahmad.

[148] Muchlis Hanafi, *Peran alumni Timur Tengah dalam mengusung wasathiyyat al-Islam*…….h. 56

menghalalkan sesuatu yang telah diharamkan oleh Tuhan, serta cenderung mengedepankan hal-hal spiritual.[149]

Asal kata "*ghuluw"*, atau yang biasa dikenal dengan tindakan berlebihan ini digunakan sebanyak dua kali dalam Al-Qur'an dengan pengertian "*mujawazat al-hadd"* (melampaui batas). Rasulullah SAW sendiri mengkonotasikan sikap ini dengan istilah *"tanaththu"* (berlebihan atau melampaui batas). Dalam sabdanya yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abdullah bin Mas'ud, Rasulullah SAW mengingatkan bahwa mereka yang memiliki sifat "*tanaththu"* akan hancur dan binasa. Kalimat "*halaka al-muthanatu*" memiliki makna lebih khusus, yaitu ditujukan kepada orang-orang yang akan mendapatkan kehancuran pada saat mereka melakukan tindakan yang berlebih-lebihan, serta orang-orang melampaui batas dalam setiap ucapan dan perbuatan atau tindakan. Sebagai agama terakhir dan bersifat universal, ajaran Islam adalah berkarakteristik moderat (*wasath*) yang selalu berupaya dalam menghindari sikap yang berlebih-lebihan, serta tindakan yang melampaui batas.

Sikap "*ghuluw*" terkadang bermula dari hal-hal yang paling kecil. Rasulullah SAW juga mengingatkan manusia akan bahaya dari sikap "*ghuluw*" ini yang dilatarbelakangi oleh sebuah peristiwa sederhana yang dialami olehnya berikut para sahabatnya, yaitu pada waktu selesai melontar *Jumrah Aqabah* pada hari kesepuluh Dzulhijjah. Dalam peristiwa tersebut, Rasulullah SAW meminta kepada sahabatnya dan sepupunya, Ibnu Abbas untuk mengambilkan beberapa "kerikil kecil" untuk keperluan melontar (*jumrah*). Ibnu Abbas lalu memberikan beberapa kerikil kecil kepada Nabi dan saat itu beliau bersabda agar waspada kepada sikap *ghuluw*. Relevansi peringatan dengan "kerikil kecil" yang diberikan kepada beliau adalah karena melontar itu adalah "simbol" dari melempar setan, seperti yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim, maka boleh jadi akan ada yang berpikiran bahwa melempar dengan batu-batu yang besar akan lebih utama dari pada kerikil kecil. Dengan ucapannya

[149] Yusuf Qardawi,. *Al-kahasha'is al-ammah li al-Islam*. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996).

tersebut, Rasulullah SAW telah mengantisipasi sejak dini sikap berlebihan dalam beragama yang akan timbul dari kalangan umatnya.[150]

Sementara Yusuf Qaradhawi mendefinisikan moderat sebagai sikap yang mengandung arti adil, istiqamah, perwujudan dari rasa aman, persatuan, dan kekuatan. Karena itu, ia melihat bahwa untuk mencapai itu semua, seseorang haruslah mempunyai pemahaman yang komprehensif terhadap agama Islam, percaya dan yakin bahwa al-Qur'an dan sunnah merupakan sumber hukum Islam, memahami benar makna dan nilai-nilai ketuhanan, faham tentang syariat yang dibebankan kepada manusia dan mampu mendudukkan dalam posisinya, juga menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan akhlak sebagaimana yang ditekankan oleh Islam. Di samping itu, moderat juga meniscayakan pembaharuan Islam dari dalam, mendasarkan fatwa dan hukum kepada yang paling meringankan, melakukan improvisasi dalam dakwah, serta menekankan aspek dakwah kepada keseimbangan antara dunia akherat, kebutuhan fisik dan jiwa, serta keseimbangan akal dan hati. Di samping itu, Qaradhawi juga melihat bahwa moderat berarti mengangkat nilai-nilai sosial seperti musyawarah, keadilan, kebebasan, serta hak-hak manusia dan juga hak minoritas.[151]

Sementara untuk melihat konsep moderat atau moderasi, perlu memahami dengan mengomparasikan dengan Istilah *puritan*.Istilah ini pertama kali muncul di Inggris pada abad ke-16. Ia berasal dari kata *pure* yang berarti murni. Puritan awalnya merupakan gerakan yang menginginkan pemurnian *(purify)* gereja dari faham sekuler dan paganisme.[152] Terminologi puritan dalam pengertian sebagai ajaran pemurnian sama dengan istilah tradisional yang dipakai oleh Harun

---

[150]*Al-shahwah al-Islamiyyah bain al-jumud wa al-tatharuf*. Kairo: Dar al-Syuruq(2001, h. 25

[151] http://www.qaradawi.net/site/topics/static.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=119&temp_type=42 diakses pada 2 Agustus 2017

[152] http://www.britannica.com/EBchecked/topic/484034/Puritanism diakses pada 12 Agustus 2017

Nasution.[153] Ia melihat bahwa kelompok tradisional Islam memahami agama dengan sangat terikat pada arti lafzhi dari teks al-Qur'an dan hadis. Di samping itu, mereka juga berpegang kuat pada ajaran-ajaran hasil ijtihad ulama zaman klasik yang jumlahnya amat banyak. Inilah sebabnya, kaum tradisionalis sulit untuk dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan modern sebagai hasil dari filsafat, sains, dan teknologi. Karena peran akal tidak begitu menentukan dalam memahami ajaran al-Qur'an dan Hadis.[154]

Wacana puritan awalnya muncul dari ide tradisional yang dilatarbelakangi oleh masalah keagamaan dalam bentuk gerakan fundamentalis. Gerakan ini pada akhirnya banyak menimbulkan perubahan sosial. Kelompok fundamental ini memposisikan diri sebagai sisi yang membela kontinuitas historis, yang sebagai masyarakat 'tradisional' dan menentang masyarakat 'modern' yang dapat dianggap sebagai korup, teralienasi, Barat, atau simbol-simbol yang lain.[155] Dengan demikian, kelompok puritan sebenarnya juga merupakan kelompok fundamental yang telah bersinggungan dan peduli dengan realita zamannya sehingga berusaha memurnikan kembali ajaran-ajaran agama.

Munculnya fundamentalisme di Timur Tengah sendiri sebenarnya merupakan reaksi atas modernisasi yang dikenalkan Barat yang dianggap telah mendistorsi otoritas tradisional mereka. Fundamentalisme merupakan reaksi atas modernisasi, termasuk isme-ismenya. Terlebih ketika produk modernisasi tersebut gagal menawarkan solusi yang lebih baik, maka daya tarik fundamentalisme justru semakin menguat. Bahkan

---

Bandung, 1996) Cetakan IV, h. 7

[153] Ibid., h. 9

[153] Aysegul Baykan, *Perempuan antara fundamentalisme dan modernitas,* dalam Bryan Turner, *Teori-teori sosiologi modernitas posmodernitas,* Penerjemah Imam Baehaqi dan Ahmad [153] Harun Nasution*, Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran,* (Bandung: Mizan, Bandung, 1996) Cetakan IV, h. 7

[154] Ibid., h. 9

[155] Aysegul Baykan, *Perempuan antara fundamentalisme dan modernitas,* dalam Bryan Turner, *Teori-teori sosiologi modernitas posmodernitas,* Penerjemah Imam Baehaqi dan Ahmad Baidhowi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), cet.III, h. 229-232.

beberapa penulis melihat faktor ekonomi, alam yang gersang, dan semacamnya menjadi pemicu muculnya gerakan fundamentalisme ini.[156]

Abou El Fadl menggunakan *puritan* dengan maksud yang sama dengan *istilah fundamentalis, militan, ekstrimis, radikal, fanatik, jahidis dan juga ekstrimis.* Hanya saja, Abou El Fadl lebih suka menggunakan istilah *puritan,* karena menurutnnya, kelompok ini mengandung ciri cenderung tidak toleran, bercorak reduksionisme fanatik, literalisme dan memandang realitas pluralis sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati.[157]

Menurutnya, meskipun banyak orang menggunakan istilah *fundamentalis* atau *militan* untuk mewakili kelompok puritan ini, tetapi sebenarnya sebutan tersebut problematis. Karena semua kelompok dan organisasi Islam, bahkan *liberal* pun menyatakan setia menjalankan ajaran fundamental Islam. Karena itu banyak peneliti muslim yang menilai bahwa istilah fundamental tidak pas untuk konteks Islam. Istilah ini dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *ushuli* yang berarti orang yang bersandar pada hal-hal yang bersikap pokok atau dasar.

Kelompok puritan menurut Abou El Fadl adalah mereka yang identik dengan merusak, menyebar kehancuran dengan dalih perang membela diri. Kelompok ini juga membenarkan agresi terhadap kelompok lain serta memanfaatkan doktrin jihad untuk tujuan tertentu. Selain itu, kelompok puritan adalah meraka yang berperilaku agresif patriarkis terhadap kaum perempuan dengan memanfaatkan sejumlah konsep teologis.[158]

Pemahaman dan praktik amaliah keagamaan seorang muslim moderat memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. *Tawassuth* (mengambil jalan tengah), yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak *ifrâth* (berlebih-lebihan dalam beragama) dan *tafrîth* (mengurangi ajaran agama);

---

[156] Muhammad Asfar (ed.) *Islam Lunak Islam Radikal; Pesantren, Terorisme dan Bom Bali,* (Surabaya: JP Press Surabaya, 2003), h.. 67

[157] Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan……..h.* 29-32

[158] *Ibid.,* h. 300

2. *Tawâzun* (berkeseimbangan), yaitu pemahaman dan pengamalan agama secara seimbang yang meliputi semua aspek kehidupan, baik duniawi maupun ukhrawi, tegas dalam menyatakan prinsip yang dapat membedakan antara *inhiraf* ,(penyimpangan,) dan *ikhtilaf* (perbedaan);
3. *I'tidâl* (lurus dan tegas), yaitu menempatkan sesuatu pada tempatnya dan melaksanakan hak dan memenuhi kewajiban secara proporsional;
4. *Tasâmuh* (toleransi), yaitu mengakui dan menghormati perbedaan, baik dalam aspek keagamaan dan berbagai aspek kehidupan lainnya;
5. *Musâwah* (egaliter), yaitu tidak bersikap diskriminatif pada yang lain disebabkan perbedaan keyakinan, tradisi dan asal usul seseorang;
6. *Syûra* (musyawarah), yaitu setiap persoalan diselesaikan dengan jalan musyawarah untuk mencapai mufakat dengan prinsip menempatkan kemaslahatan di atas segalanya;
7. *Ishlâh* (reformasi), yaitu mengutamakan prinsip reformatif untuk mencapai keadaan lebih baik yang mengakomodasi perubahan dan kemajuan zaman dengan berpijak pada kemaslahatan umum (*mashlahah 'ammah*) dengan tetap berpegang pada prinsip *al-muhafazhah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadidi al-ashlah* (melestarikan tradisi lama yang masih relevan, dan menerapkan hal-hal baru yang lebih relevan);
8. *Aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), yaitu kemampuan mengidentifikasi hal ihwal yang lebih penting harus diutamakan untuk diimplementasikan dibandingkan dengan yang kepentingannya lebih rendah;
9. *Tathawwur wa Ibtikâr* (dinamis dan inovatif), yaitu selalu terbuka untuk melakukan perubahan-perubahan sesuai dengan perkembangan zaman serta menciptakan hal baru untuk kemaslahatan dan kemajuan umat manusia;

10. *Tahadhdhur* (berkeadaban), yaitu menjunjung tinggi akhlak mulia, karakter, identitas, dan integritas sebagai *khairu ummah* dalam kehidupan kemanusiaan dan peradaban.[159]

Sedangkan wasathiyyah dalam konteks metodologi dalam kajian Islam, sebagaimana pendapat Yusuf Qardlawi memiliki ciri-ciri yaitu sebagai berikut:

1. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang menyeru kepada amalan bermazhab yang sempit dengan golongan yang menyeru kepada kebebasan dari terikat dengan mazhab secara mutlak.
2. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang berhukum dengan akal semata-mata walaupun menyalahi nas yang qat'i dengan golongan yang menafikan peranan akal walaupun untuk memahami nas.
3. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang bersikap keras dan ketat walaupun dalam perkara-perkara furu' dengan golongan yang bersikap bermudah-mudah walaupun dalam perkara-perkara usul.
4. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang terlalu memuliakan *turath* walaupun realiti semasa sudah berubah dengan golongan yang mengabaikan turath walaupun di dalamnya terdapat panduan yang berguna.
5. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang mengingkari peranan ilham secara mutlak dengan golongan yang menerimanya secara melampau, sehingga menjadikannya sumber hukum syara'.
6. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang berlebihan dalam mengharamkan, sehingga seperti tiada sesuatupun perkara yang halal dengan golongan yang terlalu mudah menghalalkan seakan tiada sesuatupun perkara yang haram.
7. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang mengabaikan nas dengan alasan untuk menjaga maqasid syariah dengan golongan yang mengabaikan maqasid syariah dengan alasan untuk menjaga nas.

---

[159] Afrizal Nur dan Mukhlis, "Konsep Wasathiyyah dalam Al-Qur'an", Jurnal An-Nur Vol. 4 Nomor 2 tahun 2015, h. 212-213

8. Al-Qaradawi juga mendefinisikan manhaj wasatiyah sebagai keseimbangan dan kesederhanaan dalam segala sesuatu; di dalam akidah, ibadah, akhlak, muamalat dan perundangan serta jauh daripada berlebih-lebihan dan melampau.[160]

2. Moderasi Islam Nusantara dalam Konteks Sosio-Historis

Dalam konteks sosio-historis, sejak kedatangan Islam di bumi Indonesia, sepanjang menyangkut proses penyebarannya sebagai agama dan kekuatan kultur, sebenarnya ia telah menampakkan keramahannya. Dalam konteks ini, Islam disebarkan dengan cara damai, tidak memaksa pemeluk lain untuk masuk agama Islam, menghargai budaya yang tengah berjalan, dan bahkan mengakomodasikannya ke dalam kebudayaan lokal tanpa kehilangan identitasnya. toleran inilah yang banyak menarik simpatik masyarakat Indonesia pada saat itu untuk mengikuti ajaran Islam. Sementara itu, Walisongo adalah arsitek yang handal dalam pembumian Islam di Indonesia.

Menurut catatan Abdurrahman Mas'ud,7 Walisongo merupakan agen-agen unik Jawa pada abad XV-XVI yang mampu memadukan aspek-aspek spiritual dan sekuler dalam menyiarkan Islam. Posisi mereka dalam kehidupan sosiokultural dan religius di Jawa begitu memikat hingga bisa dikatakan Islam tidak pernah menjadi *the religion of Java* jika sufisme yang dikembangkan oleh Walisongo tidak mengakar dalam masyarakat. Rujukan ciri-ciri ini menunjukkan ajaran Islam yang diperkenalkan Walisongo di Tanah Jawa hadir dengan penuh kedamaian, walaupun terkesan lamban tetapi meyakinkan. Berdasarkan fakta sejarah, bahwa dengan cara menoleransi tradisi lokal serta memodifikasinya ke dalam ajaran Islam dan tetap bersandar pada prinsip-prinsip Islam, agama baru ini dipeluk oleh bangsawan-bangsawan serta mayoritas masyarakat Jawa di pesisir utara.[161]

---

[160] Yusuf al-Qaradawi, "al-Wasatiyah wa al-I'tidal", dalam *Mu'tamar Wasatiyah: Mukhtarat min Fikr al-Wasatiyah*. http://www.wasatia.org/wp-content/uploads/2010/05/book.pdf

[161] Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 54-58

Transmisi Islam yang dipelopori Walisonggo merupakan perjuangan brilian yang diimplementasikan dengan cara sederhana, yaitu menunjukkan jalan dan alternatif baru yang tidak mengusik tradisi dan kebiasaan lokal, serta mudah ditangkap oleh orang awam dikarenakan pendekatan-pendekatannya konkrit dan realistis, tidak *njelimet*, dan menyatu dengan kehidupan masyarakat. Model ini menunjukkan keunikan sufi Jawa yang mampu menyerap elemen-elemen budaya lokal dan asing, tetapi dalam waktu yang sama masih berdiri tegar di atas prinsip-prinsip Islam.[162]

Demikian pula dikatakan, bahwa proses pergumulan Islam dengan kebudayaan setempat yang paling intensif terlihat pada zaman Walisongo. Masa ini merupakan masa peralihan besar dari Hindu-Jawa yang mulai pudar menuju fajar zaman Islam. Keramahan terhadap tradisi dan budaya setempat itu diramu menjadi watak dasar budaya Islam pesantren. Wajah seperti itulah yang manjadikan Islam begitu mudah diterima oleh berbagai etnis yang ada di Nusantra. Hal ini terjadi karena ada kesesuaian antara agama baru (Islam) dan kepercayaan lama. Setidaknya, kehadiran Islam tidak mengusik kepercayaan lama, tetapi sebaliknya kepercayaan tersebut diapresiasi dan kemudian diintegrasikan ke dalam doktrin dan budaya Islam.[163]

Fakta moderasi Islam Nusantara itu dibentuk oleh pergulatan sejarah Islam Indonesia yang cukup panjang. Muhammadiyah dan NU adalah dua organisasi Islam yang sudah malang-melintang dalam memperjuangkan bentuk-bentuk moderasi Islam, baik lewat institusi pendidikan yang mereka kelola maupun kiprah sosial-politik-keagamaan yang dimainkan. Oleh karena itu, kedua organisasi ini patut disebut sebagai dua institusi *civil society* yang amat penting bagi proses moderasi negeri ini. Muhammadiyah dan NU merupakan dua organisasi sosial-keagamaan yang berperan aktif dalam merawat dan menguatkan jaringan dan institusi-insitusi penyangga moderasi Islam, bahkan menjadikan

---

[162] *Ibid.*, h. 67

[163] Abdul Mun'im DZ, "Pergumulan Pesantren dengan Kebudayaan", dalam Badrus Sholeh (ed.), (2007), *Budaya Damai Komunitas Pesantren,* Jakarta: LP3ES, h. 41

Indonesia sebagai proyek percontohan toleransi bagi dunia luar.[164] Dikatakan pula, sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia, NU selama ini memainkan peran yang signifikan dalam mengusung ide-ide keislaman yang toleran dan damai.[165]

Dalam sejarah kolonialisme di Indonesia, Muhammadiyah dapat disebut moderat, karena lebih menggunakan pendekatan pendidikan dan transformasi budaya. Karakter gerakan Muhammadiyah terlihat sangat moderat, terlebih jika dibandingkan dengan gerakan Islam yang menggunakan kekerasan dalam perjuangan mengusir penjajah, sebagaimana ditunjukkan oleh gerakan-gerakan kelompok tarekat yang melakukan pemberontakan dengan kekerasan. Dalam perjalanan sejarah selanjutnya, NU dan Muhammadiyah adalah organisasi Islam yang paling produktif membangun dialog di kalangan internal masyarakat Islam, dengan tujuan membendung gelombang radikalisme. Dengan demikian, agenda Islam moderat tidak bisa dilepas dari upaya membangun kesaling-pahaman (*mutual understanding*) antar peradaban.[166]

Sementara itu, sikap moderasi NU pada dasarnya tidak terlepas dari akidah *Ahlusunnah waljama'ah* (*Aswaja*) yang dapat digolongkan paham moderat. Dalam Anggaran Dasar NU dikatakan, bahwa NU sebagai *Jam'iyah Diniyah Islamiyah* berakidah Islam menurut paham *Ahlussunah waljamaah* dengan mengakui mazhab empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Penjabaran secara terperinci, bahwa dalam bidang akidah, NU mengikuti paham *Ahlussunah waljamaah* yang dipelopori oleh Imam Abu Hasan Al-Asy'ari, dan Imam Abu Mansyur Al-Maturidi. Dalam bidang fiqih, NU mengikuti jalan pendekatan madzhab, dari Mazhab Abu Hanifah Al-Nu'man, Imam Malik ibn Anas, Imam Muhammad ibn Idris Al-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbali. Dalam bidang

---

[164] Novriantoni Kahar, "Islam Indonesia Kini: Moderat Keluar, Ekstrem di Dalam?", http://islamlib.com/id/artikel/islam-indonesia-kini-moderat-keluar-ekstrem-di-dalam/, diakses tanggal 23 Juli 2017

[165] Ahmad Zainul Hamid. "NU dalam Persinggungan Ideologi: Menimbang Ulng Moderasi Keislaman Nahdatul Ulama". *Afkar,* Edisi No. 21 Tahun 2007. h. 28

[166] M. Hilaly Basya, "Menelusuri Artikulasi Islam Moderat di Indonesia", http://www.madina-sk.com/index.php?option=com, diakses tanggal 23 Juli 2017

tasawuf mengikuti antara lain Imam al-Junaid al-Bagdadi dan Imam al-Ghazali, serta imam-imam yang lain.[167] Perkataan *Ahlusunnah waljama'ah* dapat diartikan sebagai "para pengikut tradisi Nabi Muhammad dan ijma (kesepakatan) ulama".[168]

Sementara itu, watak moderat (*tawassuth*) merupakan ciri *Ahlussunah waljamaah* yang paling menonjol, di samping juga *i'tidal* (bersikap adil), *tawazun* (bersikap seimbang), dan *tasamuh* (bersikap toleran), sehingga ia menolak segala bentuk tindakan dan pemikiran yag ekstrim (*tatharruf*) yang dapat melahirkan penyimpangan dan penyelewengan dari ajaran Islam. Dalam pemikiran keagamaan, juga dikembangkan keseimbangan (jalan tengah) antara penggunaan wahyu (*naqliyah*) dan rasio (*'aqliyah*) sehingga dimungkinkan dapat terjadi akomodatif terhadap perubahan-perubahan di masyarakat sepanjang tidak melawan doktrin-doktrin yang dogmatis. Masih sebagai konsekuensinya terhadap sikap moderat, *Ahlussunah waljamaah* juga memiliki sikap-sikap yang lebih toleran terhadap tradisi di banding dengan paham kelompok-kelompok Islam lainnya. Bagi *Ahlussunah*, mempertahankan tradisi memiliki makna penting dalam kehidupan keagamaan. Suatu tradisi tidak langsung dihapus seluruhnya, juga tidak diterima seluruhnya, tetapi berusaha secara bertahap di-Islamisasi (diisi dengan nilai-nilai Islam).[169]

Pemikiran *Aswaja* sangat toleransi terhadap pluralisme pemikiran. Berbagai pikiran yang tumbuh dalam masyarakat muslim mendapatkan pengakuan yang apresiatif. Dalam hal ini *Aswaja* sangat responsif terhadap hasil pemikiran berbagai madzhab, bukan saja yang masih eksis di tengah-tengah masyarakat (Madzhab Hani, Malik, Syafi'i, dan Hanbali), melainkan juga terhadap madzhab-madzhab yang pernah lahir, seperti

---

[167] Mujamil Qomar, , *NU Liberal; Dari Tradisionalisme Ahlusunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002) h. 62

[168] Zamakhsyari Dhofier, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1994) h.148

[169]Zamakhsyari Dhofier, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*……. h. 65

imam Daud al-Dhahiri, Imam Abdurrahman al-Auza'i, Imam Sufyan al-Tsauri, dan lain-lain.[170]

Dalam mendinamiskan perkembangan masyarakat, kalangan NU selalu menghargai budaya dan tradisi lokal. Metode mereka sesuai dengan ajaran Islam yang lebih toleran pada budaya lokal. Hal yang sama merupakan cara-cara persuasif yang dikembangkan Walisongo dalam meng-Islam-kan pulau Jawa dan menggantikan kekuatan Hindu-Budha pada abad XVI dan XVII. Apa yang terjadi bukanlah sebuah intervensi, tetapi lebih merupakan sebuah akulturasi hidup berdampingan secara damai. Ini merupakan sebuah ekspresi dari "Islam kultural" atau "Islam moderat" yang di dalamnya ulama berperan sebagai agen perubahan sosial yang dipahami secara luas telah memelihara dan menghargai tradisi lokal dengan cara mensubordinasi budaya tersebut ke dalam nilai-nilai Islam.[171]

C. Analisa Konsep dan Metodologi Moderasi Islam Nusantara

1. Konsep Moderasi Islam Nusantara

Beberapa konsep yang telah ditawarkan dari data bab sebelumnya, diantaranya KH. Said Aqil Siradj yaitu Islam Nusantara bukanlah ajaran atau sekte baru dalam Islam sehingga tidak perlu dikhawatirkan. Menurutnya, konsep itu merupakan pandangan umat Islam Indonesia yang melekat dengan budaya nusantara. Ia menjelaskan, umat Islam yang berada di Indonesia sangat dekat dengan budaya di tempat mereka tinggal dan inilah yang menjadi landasan munculnya konsep Islam Nusantara. Pandangan di atas mengindikasikan pemahaman Islam Nusantara yaitu pemahaman Islam umat Islam di Indonesia yang tidak lepas dari konteks latar belakang social, budaya, dan tradisi masyarakat Indonesia. Islam yang hidup secara sinergis dengan realitas budaya masyarakat masyarakat Nusantara. Hal ini Bukan berarti Islam Nusantara

---

[170] Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Waljamaah: Yang Toleran dan Anti Ekstrem", dalam Imam Baehaqi (ed.), (1999), *Kontroversi Aswaja,* Yogyakarta: LKiS, h. 40.

[171] Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Waljamaah……., h. 10

sebagai sekte atau aliran atau bahkan madzhab baru dalam Islam, tetapi lebih kepada aspek metodologi dakwah Islam yang dikembangkan dalam konteks masyarakat nusantara.

Selain itu Isom Yusqi juga menyampaikan konsep, ia menyebutkan bahwa Islam Nusantara merupakan istilah yang digunakan untuk merangkai ajaran dan paham keislaman dengan budaya dan kearifan lokal Nusantara yang secara prinsipil tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar ajaran Islam. Kemudian, KH Afifuddin Muhajir, memaknai Islam Nusantara sebagai pemahaman, pengamalan, dan penerapan Islam dalam segmen fiqih mu'amalah sebagai hasil dialektika antara nash, syari'at, dan 'urf, budaya, dan realita di bumi Nusantara. Begitu juga Abdul Moqsith Ghozali, menyebut Islam Nusantara sebagai "Islam yang sanggup berdialektika dengan kebudayaan masyarakat.

Selain itu secara sosiologis, dalam proses Islamisasi di nusantara, penyebaran agama dan kebudayaan Islam tidak menghilangkan kebudayaan lokal dan tidak menggunakan kekuatan militer dalam upaya proses Islamisasi. Hal itu disebabkan karena proses Islamisasi dilakukan secara damai melalui jalur perdagangan, kesenian, dan perkawinan dan pendidikan. Islamisasi juga terjadi melalui proses politik, khususnya pada pemikiran politik Soekarno yang membuka lebar bagi golongan Islam untuk mengislamkan negara dengan wilayah pengaruh yang relatif besar.

Definisi dari Azyumardi Azra bahwa konsep Islam Nusantara adalah Islam yang distinctive, yaitu berbeda dengan Islam lainnya, Islam yang tampil beda sendiri dengan Islam lainnya. Karena Islam Nusantara itu merupakan hasil dari: *pertama,* Interaksi, yaitu aksi yang saling memberikan pengaruh (resiprokal) antara dua hal, yaitu antara Islam dengan kultur dan budaya masyarakat. *Kedua,* Kontekstualisasi, yaitu melakukan pendekatan pemahaman secara kontekstual berdasarkan kondisi, lingkungan, zaman, dll. *Ketiga, Indigenisasi*, yaitu proses membuat sesuatu menjadi lebih native, lokal, berdasarkan kultur setempat. Dan keempat, *Vernakularisasi*, yaitu mentransformasi bahasa, mentranslasikan menjadi bahasa lokal. Selain itu, Ortodoksi Islam Nusantara menurut Azyumardi meliputi elemen Kalam teologi Asy'ariyah, Madzhab fikih

Syafi'iyah, Tashawwuf Ghazali Dan ketiga elemen ini menurutnya bisa menumbuhkan karakter moderat dan toleran.

Definisi lainnya tentang Islam Nusantara adalah metodologi dakwah untuk memahamkan dan menerapkan universalitas (*syumuliyah*) ajaran Islam sesuai dengan prinsip-prinsip Ahlussnunnah wal Jama'ah, dalam suatu model yang telah mengalami proses persentuhan dengan tradisi baik di Nusantara. Dalam konteks penelitian ini adalah wilayah Indonesia. Atau dalam pengertian lain, merupakan tradisi tidak baik (*'urfun fasid*) namun sedang dan atau telah mengalami proses dakwah *amputasi, asimilasi, dan minimalisasi.* sehingga tidak bertentangan dengan syariah. Sedangkan usaha penyessuaian khazanah Islam dengan Nusantara berada pada bagian ajarannya yang dinamis (*mutaghayyirat atau ijtihady*), bukan pada ajaran yang tetap (*tsawabit atau qath'iy*).

Maka dapat disimpulkan konsep Islam nusantara bukan madzhab baru dalam Islam sebagaimana banyak orang tuduhkan selama ini. Ia hanya hasil penafsiran yang dikaitkan dengan kondisi realitas masyarakat Nusantara dalam hal ini adalah Indonesia dalam rangka pengembangan dakwah Islam yang moderat, toleran, dan rahmatallilalamin. Selain itu Islam Nusantara secara sosiologis, merupakan hasi dari proses interaksi ajaran Islam yang dibawa walisanga dan ulama-ulama' Nusantara yang secara keilmuan Islam tetap bersambung kepada ulama'-ulama' sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Jadi tidak bertentangan dengan pemahaman Islam dasar (ushul) yang disampaikan dan disepakati oleh ulama' ahlussunnah wal Jama'ah.

2. Metodologi Moderasi Islam Nusantara

Secara metodologis, moderasi Islam Nusantara Berdasarkan objek Islam Nusantara yang berupa hukum- hukum relasi manusia satu dengan lainnya baik dalam sekala domestik atau publik yang selalu berubah berdasarkan perbedaan dan perubahan situasi dan kondisi kehidupan mereka (*al-mu'āmalat al-mutagoyyirōt*), maka kerangka metodologi yang bisa dipergunakan untuk meneropong aktivitas pelabelan hukum-hukum Islam Nusantara berbasis maqashid al-Syaria'ah yang bermuara kepada

konsep al-Maslahah. Dalam konteks kajian ushul fiq yaitu: 1) metode solutif dan prefentif (*fathuż żarī'ah* dan *sadduż żarī'ah: opening instrument* dan *blocking instrument*), 2) metode adat (*al-'ādat: habit, costum, practice*), 3) *al-istiṣlāh* (*reasoning based on unrestricted interest*). Selain itu juga termasuk elemen Kalam teologi Asy'ariyah-maturidiyah, Madzhab fikih Syafi'iyah, Tashawwuf Ghazali dan Al-Junaidi. Ketiga elemen ini secara metodologis juga berkontribusi menumbuhkan karakter moderat dan toleran Islam Nusantara.

Hal ini sesuai dengan ciri-ciri moderat atau wasatiyah yang telah disampaikan oleh Yusuf Qardlawi, yaitu:

a. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang menyeru kepada amalan bermazhab yang sempit dengan golongan yang menyeru kepada kebebasan dari terikat dengan mazhab secara mutlak.
b. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang berhukum dengan akal semata-mata walaupun menyalahi nas yang qat'i dengan golongan yang menafikan peranan akal walaupun untuk memahami nas.
c. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang bersikap keras dan ketat walaupun dalam perkara-perkara furu' dengan golongan yang bersikap bermudah-mudah walaupun dalam perkara-perkara usul.
d. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang terlalu memuliakan *turath* walaupun realiti semasa sudah berubah dengan golongan yang mengabaikan turath walaupun di dalamnya terdapat panduan yang berguna.
e. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang mengingkari peranan ilham secara mutlak dengan golongan yang menerimanya secara melampau, sehingga menjadikannya sumber hukum syara'.
f. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang berlebihan dalam mengharamkan, sehingga seperti tiada sesuatupun perkara yang halal dengan golongan yang terlalu mudah menghalalkan seakan tiada sesuatupun perkara yang haram.

g. Sikap moderat (*wasthiyyah*) di antara golongan yang mengabaikan nas dengan alasan untuk menjaga maqasid syariah dengan golongan yang mengabaikan maqasid syariah dengan alasan untuk menjaga nas.
h. Manhaj wasatiyah sebagai keseimbangan dan kesederhanaan dalam segala sesuatu; di dalam akidah, ibadah, akhlak, muamalat dan perundangan serta jauh daripada berlebih-lebihan dan melampau

3. Moderasi Islam Nusantara dalam Konteks Sosio-Historis.

Dalam konteks sosio-historis, sejak kedatangan Islam di bumi Indonesia, sepanjang menyangkut proses penyebarannya sebagai agama dan kekuatan kultur, sebenarnya ia telah menampakkan keramahannya. Dalam konteks ini, Islam disebarkan dengan cara damai, tidak memaksa pemeluk lain untuk masuk agama Islam, menghargai budaya yang tengah berjalan, dan bahkan mengakomodasikannya ke dalam kebudayaan lokal tanpa kehilangan identitasnya. toleran inilah yang banyak menarik simpatik masyarakat Indonesia pada saat itu untuk mengikuti ajaran Islam.

proses pergumulan Islam dengan kebudayaan setempat yang paling intensif terlihat pada zaman Walisongo. Masa ini merupakan masa peralihan besar dari Hindu-Jawa yang mulai pudar menuju fajar zaman Islam. Keramahan terhadap tradisi dan budaya setempat itu diramu menjadi watak dasar budaya Islam pesantren. Wajah seperti itulah yang manjadikan Islam begitu mudah diterima oleh berbagai etnis yang ada di Nusantra. Hal ini terjadi karena ada kesesuaian antara agama baru (Islam) dan kepercayaan lama. Setidaknya, kehadiran Islam tidak mengusik kepercayaan lama, tetapi sebaliknya kepercayaan tersebut diapresiasi dan kemudian diintegrasikan ke dalam doktrin dan budaya Islam.

Dalam konteks perjalanan Islam Nusantara di abad modern, Muhammadiyah dan NU adalah dua organisasi Islam yang sudah malang-melintang dalam memperjuangkan bentuk-bentuk moderasi Islam, baik lewat institusi pendidikan yang mereka kelola maupun kiprah sosial-politik-keagamaan yang dimainkan. Oleh karena itu, kedua organisasi ini patut disebut sebagai dua institusi *civil society* yang amat

penting bagi proses moderasi negeri ini. Muhammadiyah dan NU merupakan dua organisasi sosial-keagamaan yang berperan aktif dalam merawat dan menguatkan jaringan dan institusi-insitusi penyangga moderasi Islam, bahkan menjadikan Indonesia sebagai proyek percontohan toleransi bagi dunia luar.

sikap moderasi NU pada dasarnya tidak terlepas dari akidah *Ahlusunnah waljama'ah* (*Aswaja*) yang dapat digolongkan paham moderat. Dalam Anggaran Dasar NU dikatakan, bahwa NU sebagai *Jam'iyah Diniyah Islamiyah* berakidah Islam menurut paham *Ahlussunah waljamaah* dengan mengakui mazhab empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Penjabaran secara terperinci, bahwa dalam bidang akidah, NU mengikuti paham *Ahlussunah waljamaah* yang dipelopori oleh Imam Abu Hasan Al-Asy'ari, dan Imam Abu Mansyur Al-Maturidi. Dalam bidang fiqih, NU mengikuti jalan pendekatan madzhab, dari Mazhab Abu Hanifah Al-Nu'man, Imam Malik ibn Anas, Imam Muhammad ibn Idris Al-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbali. Dalam bidang tasawuf mengikuti antara lain Imam al-Junaid al-Bagdadi dan Imam al-Ghazali, serta imam-imam yang lain.

Maka secara sosiologis, pengejawantahan Moderasi Islam nusantara memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

a. *Tawassuth* (mengambil jalan tengah), yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak *ifrâth* (berlebih-lebihan dalam beragama) dan *tafrîth* (mengurangi ajaran agama);

b. *Tawâzun* (berkeseimbangan), yaitu pemahaman dan pengamalan agama secara seimbang yang meliputi semua aspek kehidupan, baik duniawi maupun ukhrawi, tegas dalam menyatakan prinsip yang dapat membedakan antara *inhiraf* ,(penyimpangan,) dan *ikhtilaf* (perbedaan);

c. *I'tidâl* (lurus dan tegas), yaitu menempatkan sesuatu pada tempatnya dan melaksanakan hak dan memenuhi kewajiban secara proporsional;

d. *Tasâmuh* (toleransi), yaitu mengakui dan menghormati perbedaan, baik dalam aspek keagamaan dan berbagai aspek kehidupan lainnya;

e. *Musâwah* (egaliter), yaitu tidak bersikap diskriminatif pada yang lain disebabkan perbedaan keyakinan, tradisi dan asal usul seseorang;
f. *Syûra* (musyawarah), yaitu setiap persoalan diselesaikan dengan jalan musyawarah untuk mencapai mufakat dengan prinsip menempatkan kemaslahatan di atas segalanya;
g. *Ishlâh* (reformasi), yaitu mengutamakan prinsip reformatif untuk mencapai keadaan lebih baik yang mengakomodasi perubahan dan kemajuan zaman dengan berpijak pada kemaslahatan umum (*mashlahah 'ammah*) dengan tetap berpegang pada prinsip *al-muhafazhah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadidi al-ashlah* (melestarikan tradisi lama yang masih relevan, dan menerapkan hal-hal baru yang lebih relevan);
h. *Aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), yaitu kemampuan mengidentifikasi hal ihwal yang lebih penting harus diutamakan untuk diimplementasikan dibandingkan dengan yang kepentingannya lebih rendah;
i. *Tathawwur wa Ibtikâr* (dinamis dan inovatif), yaitu selalu terbuka untuk melakukan perubahan-perubahan sesuai dengan perkembangan zaman serta menciptakan hal baru untuk kemaslahatan dan kemajuan umat manusia;

Tahadhdhur (berkeadaban), yaitu menjunjung tinggi akhlak mulia, karakter, identitas, dan integritas sebagai *khairu ummah* dalam kehidupan kemanusiaan dan peradaban.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam bab ini terdiri dari dua sub bab yang menjelaskan yaitu:

1. Secara konsep Islam Nusantara adalah hasil penafsiran ajaran Islam yang dikaitkan dengan kondisi realitas masyarakat Nusantara dalam rangka pengembangan dakwah Islam yang moderat, toleran, dan rahmatallilalamin. Selain itu Islam Nusantara secara sosiologis, merupakan hasi dari proses interaksi ajaran Islam yang dibawa walisanga dan ulama-ulama' Nusantara secara damai dan toleran, dan secara keilmuan Islam tetap bersambung kepada ulama'-ulama' ahlussunnah wal jama'ah sampai kepada Nabi Muhammad SAW.
2. Secara metodologis, moderasi Islam Nusantara menggunakan kerangka metodologi yang bisa dipergunakan untuk meneropong aktivitas pelabelan hukum-hukum Islam Nusantara berbasis maqashid al-Syari'ah yang bermuara kepada konsep al-Maslahah, dan memiliki ciri-ciri moderat baik dalam tataran metodologis maupun dalam tataran aplikasi.

B. Rekomendasi

Rekomendasi Penelitian Selanjutnya, Penelitian ini tidak meneropong fenomena Islam Nusantara secara komprehensif, sehingga perlu upaya penelitian selanjutnya berkaitan dengan khazanah pemikiran dan praktik Islam Nusantara. Sehingga kajiannnya lebih kepada kajian filologis, sosiologis dan sejarah Islam Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad,, *Al-Mustahfa Min 'Ilmi al-Ushul*, ditahqiq oleh: Hamzah bin Zahir Hafiz juz II (Madinah, Al-Jamiah Al-Islamiyyah, tt.

_____*al-Mustasyfa min 'ilm al-ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

As-Salam, Al-Izz Ibn 'Abd, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Beirut, al-Kulliyyat al-Azhariyyah), 1986, Vol. 2.

As-Syatibi, Abu Ishaq,, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syariah*, di tahqiq oleh: 'Abdullah Darraz dan Muhammad Darraz, Libanon, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah , Vol. 1-2, juz 1-4, ed. 7, 2005.

_____*Al-I'tisham*, ditahqiq oleh Salim Bin 'Aid al-Khilali, (Mesir, Dar Ibnu 'Afan, 2003), juz. 1.

Al-Qarafi, Ahmad Ibnu Idris, *al-Furuq*, (Beirut, Dar al-Ma'rifah, tt).

'Asyur, Ibnu, *Maqashidu As-Syariah Al-Islamiyyah*, Urdun, Dar An-Nafais, 2001.

Al-Qordhawi, Yusuf, *Fiqih Maqasid Syari'ah, ; modernisasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terjemahan dari; *Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy-Syariah* , terj: *Baina Al-Maqashid Al-Kulliah wa An-Nushush Al Juz'iyyah Penerjemah*, pentrj: Arif Munandar Riswanto, (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, 2007.

_____, *Al-kahasha'is al-ammah li al-Islam*. (Kairo: Maktabah Wahbah. 2001) h 221 & . *Al-shahwah al-Islamiyyah bain al-jumud wa al-tatharuf*. Kairo: Dar al-Syuruq,1996.

_____, "al-Wasatiyah wa al-I'tidal", dalam *Mu'tamar Wasatiyah: Mukhtarat min Fikr al-Wasatiyah*. http://www.wasatia.org/wp-content/uploads/2010/05/book.pdf

_____, *Al-kahasha'is al-ammah li al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.

Al-Jazairi, Abu Bakar Jabir, *Aisarut Tafaasir*, tt:tth.

Arifin, Jaenal, *Kamus Ushul Fiqih*, Cet. I, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Al-Jauziyah, Ibnu al-Qoyyim, *atthuruq al-Hukmiyah,* tt:tth,

Al-Munawar, Said Agil Husin, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki,* Cet. III; Jakarta: Ciputat Press, 2003.

Al-Jabbār, 'Umar 'Abd, *Khulāshah Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn* (Surabaya : Sālim Nabhān, t. th.

As-Sa'di, Abdurrohman, *al-Qowā'id wal Uṣūl al-Jāmi'ah,* Cet. II, Riyad: Darul Waton, 2001.

Al-Najjar *Mu'jam alfazh al-Qur'an al-karim*, Kairo: Majma'ul Lughoh al-Arabiyah. 1996.

Al Fayumi, *Al Misbah Al Munir*, Al Mostafa.com.pdf.

As-Syatibi, Abu Ishaq, *Al Muwafaqat fi Ushul Asy Syariah*, (Beirut: Dar Ibnu Affan, Cet 1, 1997 M/1417 H) Vol. 2.

Abaza, A. *Islamic education perceptions and exchanges: Indonesian students in Cairo.* Paris: Cahier d'Archipel 23(1994). Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar, (terj.). Jakarta: LP3ES. 1999.

Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, (Herndon : al-Ma'had al-'alami li al-Fikr al-Islami, 1995), h. 235,236,238,243,&245.

Azra, Azyumardi, *Jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara.*(Bandung: Mizan, 1994)

Asfar, Muhammad (ed.) *Islam Lunak Islam Radikal; Pesantren, Terorisme dan Bom Bali,* Surabaya: JP Press Surabaya, 2003.

Aibak, Kutbuddin, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008.

Badawi, Yusuf Ahmad Muhammad, *Maqashidu al-Syariah Inda Ibnu Taimiyyah*, (Dar an-Nafais, Urdun, Tt), juz 2.

Carney, TF., "*a research technique for the objective, systematic and quantitative description of the manifest content of communication.* Lihat, TF. Carney, *Content Analysis A Technique For Systematic Nference From Communications*, London: B. T. Batsford LTD, 1972.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1994.

DZ. Abdul Mun'im, "Pergumulan Pesantren dengan Kebudayaan", dalam Badrus Sholeh (ed.), (2007), *Budaya Damai Komunitas Pesantren,* Jakarta: LP3ES.

El Fadl, Khaled Abou , *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: Serambi, 2006.

Gibb, Hamilton A. R., *Studies on The Civilization of Islam,*USA:Beacon Press, 1962.

Hamka, *Islam: Rahmah untuk Bangsa,* Cet. I; Jakarta: Wahana Semesta Intermedia, 2009.

Hasan, Ahmad, *The Principles Of Islamic Jurisprudence*, Delhi. adam Publishers And Distributors, 1994.

Hanafi, Muchlis, *Peran alumni Timur Tengah dalam mengusung wasathiyyat al-Islam*. Jakarta: Makalah Pertemuan Alumni Al-Azhar se-Indonesia, 2010.

Hamdi, Ahmad Zainul. "NU dalam Persinggungan Ideologi: Menimbang Ulng Moderasi Keislaman Nahdatul Ulama". *Afkar,* Edisi No. 21 Tahun 2007.

Imam, Muhammad Kamaludin, *Ushulul Fiqh Al Islamy*, (Iskandariyah: Darul Matnu'at Al Jami'ah.

Ibn Rusdy, *Bidayatul Mujtahid,*(tt : Dar al-Kutub Islamiyah, tth)

marah, Muhammad, *Ma'rakatul Musthalahat, Bayna al-Gharbiy wa al-Isla,* Kairo; Nahdhah Mashriyyah, 2004.

Kamali, Mohammad Hashim, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2015)

Kafūrī, Shāfī al-Rahmān al-Mubār, *al-Rahīq al-Makhtūm: Bahts fī al-Sīrah al-Nabawiyyah 'alā Shahibihā Afadal al-Shalah wa al-Salām,* Cet. XXI; Mesir: Dār al-Wafā, 2010.

Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilmu Ushul al-Fiqh,* cet. III, Kuwait, Dar al-Qalam, 1977.

Lawrence, Bruce, *The Quran: A Biography,* diterj. Aditya Hadi Pratama, *Al-Qur'an : Sebuah Biografi,* Cet. I; Bandung: Semesta Inspirasi, 2008.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban,* Cet. I ; Jakarta: Paramadina, 1992.

Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2006.

Mudzhar, Atho', *Pendekatan Studi Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Mubarok, Jaih, *Sejarah Peradaban Islam,* Cet. I; Bandung: Pustaka Islamika, 2008.

Mandzur, Ibnu, *Lisanul Arab*, (Kairo: Darul Ma'arif, tt.

Muhammad, Husein, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Waljamaah: Yang Toleran dan Anti Ekstrem", dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja,* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Nasution, Harun*, Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran,* Bandung: Mizan, Bandung, 1996.

Nur, Afrizal dan Mukhlis, "Konsep Wasathiyyah dalam Al-Qur'an", Jurnal An-Nur Vol. 4 Nomor 2 tahun 2015.

Qomar, Mujamil, , *NU Liberal; Dari Tradisionalisme Ahlusunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002.

Rahardjo, M. Dawam, *Paradigma Al-Quran: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial,* Cet. I; Jakarta : PSAP Muhammadiyah, 2005.

Raisuni, Ahmad, *Nadriyat Maqashid as-syari'ah Inda Imam as-Syatibi*, The International Institut of Islamic Thought, Virginia,tt.

Raisuni, Ahmad, *Madkhal Ila Maqashidu al-Syariah*, Kairo, Dar al-Salam, 2010.

Syalabi, Muhammad Musthofa, *Al madkhal Fil Fiqh Al Islamy*, Beirut: Darul Jamiah, cet 10, 1985 M/1405 H.

Subhan, M., dkk. *Tafsir Maqashidi (Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah,* (Kediri : Lirboyo Press, 2013.

Shihāb al-Dīn Abu 'l-Abbās Al-Qarafi, *Kitab al-ihkam fi tamyiz al-fatawa an al-ahkam wa tasarrufat al-qadi wal-imam*.

Sahal, Ahmad Dkk..*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaaan*. (Bandung: Penerbit Mizan, 2015.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Quran:Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Cet. I; Bandung: Mizan, 2007.

T. Jafizham, *Studenten Indonesia di Mesir*, Medan: Sinar Deli, 1939.

Yasid, Abu, *Islam Akomodatif*, Yogyakarta, LKIS, 2004.

Zamharir, Muhammad Hari, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Politik Nurcholish Madjid,* Cet. I; Jakarta : RajaGrafindo Persada, 2004.

Zuhaili, Wahbah, *Al Fiqh Al Islami Wa Adillahu*, Damaskus: tp. 1985.

Zahrah, Muhammad Abu, Ushul Fiqh,(t.t: Dar al-Fikr al'Arabi, t.th.

Zaki, A., *Al-Azhar wa ma hawlahu min al-atsar*. Kairo: Haiatul Mishriyyah al-'Ammah, 1970.

Internet

http://islammushola.blogspot.co.id/2017/03/nu-abah-hasyim-dan-kontekstualisasi.html

http://islammushola.blogspot.co.id/2017/03/nu-abah-hasyim-dan-kontekstualisasi.html.

http://www.qaradawi.net/site/topics/static.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=119&temp_type=42

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/484034/Puritanism (www.nu.or.id/post/read/65349). www.nu.or.id, (www.islamnusantara)

http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara

http://www.nu.or.id/post/read/61157/membangun-epistemologi-islam nusantaratp://islamlib.com/id/artikel/islam-indonesia-kini-moderat-keluar-ekstrem-di-dalam

http://www.madina-sk.com/index.php?option=com,

MODERASI ISLAM NUSANTARA
(STUDI KONSEP DAN METODOLOGI)

Islam Nusantara ditafsirkan sebagai Islam yang toleran, damai, dan tidak meninggalkan budaya nusantara dalam praktiknya. manhaj Islam Nusantara yang dibangun dan diterapkan oleh Wali Songo serta diikuti oleh ulama Ahlussunnah di negara ini adalah "paham dan praktik keislaman di bumi nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realistis dan budaya setempat". Islam Nusantara ini bukan hal baru. Hanya konten lama dengan bahasa berbeda. Pada dekade 80-an Abdurrahman Wahid tampil dengan idenya 'Pribumisasi Islam'. Disini Gusdur dengan tegas menyatakan bahwa pribumisasi Islam "tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam".

Dari prespktif ushul fiqh, kedua jargon ini, merupkan dua sisi dari satu mata uang yang sama, yakni kontekstualisme Islam. Baik Islam Nusantara maupun Pribumisasi Islam sama-sama mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi masyarakat, dengan menjadikan kemaslahatan sebagai tolak ukurnya. Yang pertama menekankan pembaruan pemahaman Islam karena perubahan konteks geografis (dari Arab ke Nusantara), sedangkan yang kedua menyerukan pembaruan Islam karena perubahan zaman menuntut pembaruan/tajdid.

Dewasa ini, penerapan manhaj wasathiyyah di nusantara sudah mulai terbentuk meski belum bisa dibilang menyeluruh. Islam Nusantara, adalah sebuah istilah yang intinya tidak lain adalah manhaj wasathiyyah. Manhaj pertengahan, manhaj adil dan damai. Terlepas dari sisi negatif pendapat orang tentang Islam Nusantara.
Islam Nusantara adalah metode yang cocok untuk di jalankan di Indonesia. Asalkan tetap mengedepankan Qur'an dan Sunnah, tidak ghuluw dalam menfatwakan hukum syariah, bersifat toleransi dan mengedepankan persatuan dan kesatuan ummat.

cvdutamedia.com
@cvdutamedia
5D56DE58
082333061120
redaksi.dutamedia@gmail.com

ISBN 978-602-6546-28-9
9 786026 546289